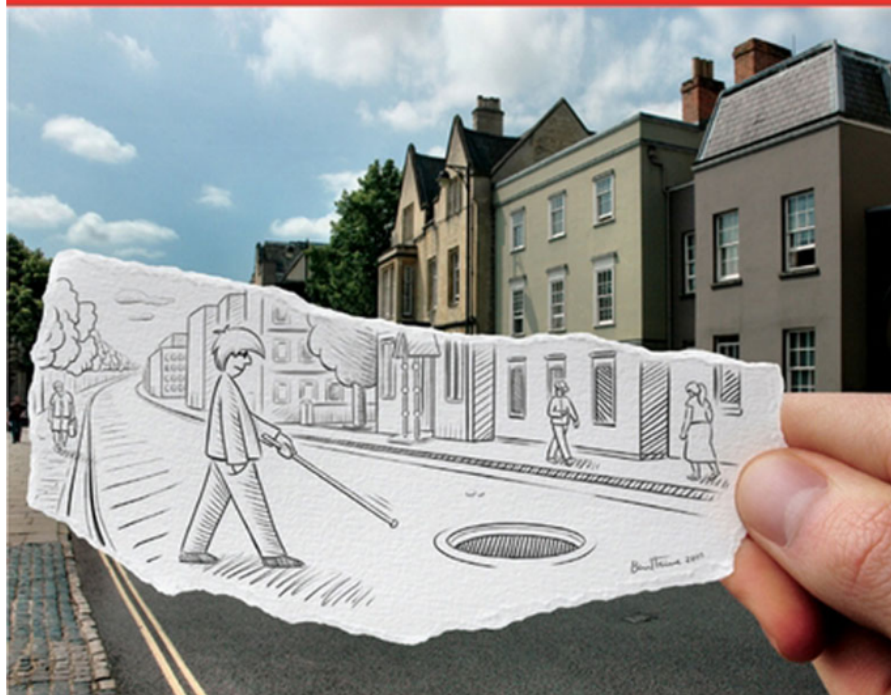


Saggi Universale Economica Feltrinelli

ZYGMUNT BAUMAN

Le sfide dell'etica



ZYGMUNT BAUMAN LE SFIDE DELL'ETICA

Traduzione di Giovanna Bettini



Feltrinelli

Titolo originale: *Alone Again. Ethics After Certainty*
© Polity Press, Cambridge (UK) e Malden (Mass.)

Traduzione dall'inglese di
GIOVANNA BETTINI

© Giangiacomo Feltrinelli Editore, Milano
Prima edizione ne "I Campi del Sapere" Settembre 1996
Seconda edizione Novembre 2011

EAN 978-88-07-72224-0

Il libro

La perdita di una concezione del mondo ha determinato nell'etica e nella pratica politica contemporanea la spinta ad affrontare i problemi morali seguendo criteri diversi da quelli imposti dalla modernità, dettati dalla scelta di riempire il vuoto lasciato dalla supervisione morale della Chiesa con un codice di regole razionali che gli uomini potessero apprendere e rispettare. Bauman elabora la sua scelta critica postmoderna a partire dall'aporia conseguente a questa scelta, definita dall'impossibilità di separare e al tempo stesso conciliare l'autonomia degli individui e l'eteromania della persone. Attraverso la reinterpretazione di quelli che presenta come i contrassegni della condizione morale (l'ambivalenza, la non-razionalità, l'incertezza, la non-universalità), egli perviene a una visione dell'etica basata sul riconoscimento del carattere incondizionato e illuminato della responsabilità morale.

Le Sfide dell'Etica

INTRODUZIONE.

La morale nelle prospettive moderna e postmoderna

Come suggerisce il titolo, il tema di questo libro è l'etica postmoderna, non la morale postmoderna.

Quest'ultima, se tentassimo di occuparcene qui, aspirerebbe a fornire un elenco completo dei problemi morali che gli uomini del mondo postmoderno affrontano e cercano di risolvere: problemi nuovi, sconosciuti alle generazioni passate o da esse ignorati, e problemi vecchi, esaminati a fondo in passato, ma che ora hanno assunto nuove forme. Problemi dell'uno e dell'altro genere non mancano.

L'"agenda morale" del nostro tempo è ricca di argomenti che gli studiosi di etica del passato hanno appena sfiorato o non hanno sfiorato affatto, e per una buona ragione: allora non erano formulati come parte dell'esperienza umana. Sul piano della vita quotidiana, è sufficiente menzionare gli svariati problemi morali che derivano dalla condizione attuale delle relazioni di coppia, della sessualità e della convivenza familiare, problemi notori per la loro indeterminatezza istituzionale, la flessibilità, la mutevolezza e la fragilità; o, ancora, la molteplicità delle "tradizioni" (alcune sopravvissute nonostante le condizioni avverse, altre resuscitate o inventate) in lotta per conquistarsi la fedeltà e l'autorità necessarie a guidare la condotta individuale e ciò benché non vi sia speranza alcuna di stabilire una gerarchia di valori e di regole universalmente accettati che risparmierebbe ai loro destinatari il compito ingrato di fare delle scelte.

Oppure, all'estremo opposto, è sufficiente menzionare il problema del contesto globale della vita contemporanea: si potrebbero citare i rischi di portata incommensurabile, davvero catastrofica, che nascono dall'intreccio di obiettivi parziali e unilaterali, e che non possono essere sondati in anticipo o che rimangono celati nel momento in cui le azioni vengono pianificate, per il modo in cui tali azioni sono strutturate. Problemi del genere ritornano spesso in questo saggio, ma solo come sfondo rispetto al quale si evolve il pensiero etico dell'età contemporanea, postmoderna. Essi

vengono trattati come contesto esperienziale in cui si forma la prospettiva specificamente postmoderna sulla morale. Oggetto d'indagine è qui la forma in cui questi problemi sono percepiti e dotati di rilevanza quando vengono considerati nella prospettiva etica postmoderna.

Il vero argomento di questo saggio è la stessa prospettiva postmoderna.

La principale asserzione del libro è la seguente: nell'esito del processo con cui l'età moderna ha raggiunto lo stadio della propria autocritica, spesso della propria autodenigrazione e sotto molti aspetti della propria autodistruzione (il processo che il concetto di "postmoderno" dovrebbe cogliere e comunicare), molte vie precedentemente seguite dalle teorie etiche (ma non le preoccupazioni morali dell'età moderna) sono sembrate per la prima volta più simili a vicoli ciechi; al tempo stesso si è affacciata la possibilità di una comprensione radicalmente nuova dei fenomeni morali. Qualsiasi lettore abbia familiarità con gli "scritti postmoderni" e con gli attuali lavori sul postmoderno si renderà immediatamente conto che questa interpretazione della "rivoluzione" postmoderna nell'etica è controversa, e per nulla la sola possibile.

Alla nozione dell'approccio postmoderno alla morale viene associata troppo spesso la celebrazione della "fine dell'etica", della sostituzione dell'etica con l'estetica, e dell'"emancipazione estrema" che ne deriva. L'etica stessa è denigrata o schernita in quanto costrizione tipicamente moderna ora superata e destinata alla pattumiera della storia; catene un tempo ritenute necessarie, ora chiaramente superflue: un'altra illusione di cui gli uomini postmoderni possono fare certo a meno. Se vi fosse bisogno di un esempio di tale interpretazione della "rivoluzione etica postmoderna" niente di meglio che procurarsi il saggio di Gilles Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*. [01]. Lipovetsky, illustre cantore della "liberazione postmoderna", inventore dell'"Era del vuoto" e dell'"Impero dell'effimero", sostiene che siamo finalmente entrati nell'epoca dell'*aprèsdevoir*, un'epoca postdeontica, in cui la nostra condotta è stata liberata dalle ultime tracce di opprimenti "doveri illimitati" "precetti" e "obblighi assoluti".

Nel nostro tempo l'idea del sacrificio di sé è stata delegittimata; gli uomini non provano l'impulso né il desiderio di perseguire ideali morali e salvaguardare i valori morali; i politici hanno chiuso definitivamente con le utopie; e gli idealisti di ieri sono divenuti pragmatici. Tra i nostri slogan, il più diffuso è "Vietato fare più del necessario!". La nostra è

l'epoca del puro individualismo e della ricerca della vita buona, condizionata esclusivamente dall'esigenza di tolleranza (se associata a un individualismo autocelebrativo e privo di scrupoli, la tolleranza può solo esprimersi nella forma di indifferenza). L'epoca dell'après-devoir può ammettere soltanto una morale residuale, "minimalistica": una situazione totalmente nuova secondo Lipovetsky - ed egli ci invita ad accoglierla con entusiasmo e a rallegrarci della libertà che ha portato con sé. Lipovetsky, come molti altri teorici postmoderni, commette il duplice errore di rappresentare l'argomento dell'indagine come risorsa investigativa; ciò che dovrebbe essere spiegato come ciò che spiega. Descrivere il comportamento prevalente non significa fare un'enunciazione morale: le due procedure sono diverse nell'epoca postmoderna così come lo erano in quella prepostmoderna.

Se la descrizione di Lipovetsky è corretta e noi ci troviamo oggi di fronte a una vita sociale priva delle preoccupazioni morali, dove il puro "è" non è più guidato da un "dovrebbe", e dove il rapporto sociale è separato dall'obbligo e dal dovere, il compito del sociologo è scoprire come mai la regola morale sia stata "depennata" dall'arsenale delle armi un tempo messe in campo nelle lotte autoriproduttive della società. Se i sociologi hanno l'avventura di appartenere alla corrente critica del pensiero sociale, il loro compito andrà anche oltre. Essi rifiuteranno di accettare che qualcosa sia giusto semplicemente perché c'è, e non daranno per scontato che ciò che gli uomini fanno sia solo quel che pensano di stare facendo o il modo in cui essi raccontano ciò che hanno fatto.

Questo saggio si fonda sul presupposto che l'importanza del postmoderno risiede precisamente nell'opportunità che esso offre al sociologo critico di ricavare dal genere di indagine descritta sopra risultati mai raggiunti prima. La modernità aveva la misteriosa capacità di ostacolare l'autoanalisi; essa avvolgeva i meccanismi dell'autoriproduzione in un velo di illusioni senza le quali quei meccanismi, per come erano, non potevano funzionare correttamente; la modernità doveva porsi obiettivi irraggiungibili per raggiungere quelli che erano alla sua portata. La "prospettiva postmoderna" cui fa riferimento questo saggio significa innanzitutto strappare la maschera delle illusioni; riconoscere certe pretese come false e certi obiettivi come non raggiungibili e, in verità, non desiderabili. Questo saggio è guidato dalla speranza che, in queste condizioni, le fonti della forza morale, che nell'etica e nella

pratica politica moderne erano nascoste alla vista, possano essere rese visibili, e al tempo stesso le ragioni della loro passata invisibilità possano essere meglio comprese; e che alla fine le opportunità di "rendere morale" la vita sociale possano - chissà? - aumentare. Resta da vedere se l'epoca postmoderna passerà alla storia come crepuscolo o come rinascita della morale.

Ritengo che la novità dell'approccio postmoderno all'etica consista non tanto nell'abbandono delle preoccupazioni morali tipicamente moderne, quanto nel rifiuto dei modi tipicamente moderni di affrontarne i problemi morali (cioè la risposta alle sfide morali con una regolamentazione coercitiva nella prassi politica, e la ricerca filosofica degli assoluti, degli universali e dei fondamenti nella teoria).

I grandi temi dell'etica - come i diritti umani, la giustizia sociale, l'equilibrio tra cooperazione pacifica e autoaffermazione personale, la sincronizzazione di condotta individuale e bene comune - non hanno perso nulla della loro attualità. Devono solo essere visti, e affrontati, in modo nuovo. Se l'aspetto "morale" è stato alla fine accantonato come aspetto del pensare, del sentire e dell'agire umani relativo alla distinzione tra "giusto" e "sbagliato", ciò rappresenta in generale il risultato dell'età moderna. Nel corso della storia umana quasi nessuna differenza è stata individuata o stabilita tra criteri di condotta umana oggi nettamente separati, come quelli di "utilità", "verità", "bellezza", "proprietà".

Nel modo di vivere "tradizionale", quasi mai guardato con distacco e perciò raramente messo in discussione, tutto sembrava fluttuare allo stesso livello di importanza, valutato in base agli stessi criteri di "giusto" e di "sbagliato". L'insieme dei modi e dei mezzi, in ogni suo aspetto, era vissuto come se derivasse la propria validità da potenze che nessun volere o capriccio umano poteva mettere in dubbio la vita intera era un prodotto della creazione divina, ed era controllata dalla divina provvidenza. La libera volontà, ammesso che esistesse, poteva solo significare -come sant'Agostino sosteneva e la Chiesa ripeteva incessantemente libertà di scegliere ciò che era sbagliato rispetto a ciò che era giusto: violare i comandamenti di Dio abbandonare la direzione che Dio aveva impresso al mondo; é tutto ciò che manifestamente deviava dalla consuetudine era considerato una tale violazione. Essere nel giusto, d'altro canto, non era una questione di scelta: voleva dire, al contrario, evitare di scegliere, seguire il modo di vivere dettato dalla consuetudine.

Tutto questo mutò con l'allentarsi progressivo della presa della tradizione (in termini sociologici, della sorveglianza e del controllo comunitari rigidi e onnipresenti per quanto diffusi - della condotta individuale) e con l'ampliarsi della pluralità di contesti indipendenti in cui ha finito per svolgersi la vita degli uomini, sempre più numerosi; in altri termini, con la collocazione degli uomini nella posizione di individui, dotati di identità non-ancora-attribuite, o attribuite in una forma solo abbozzata, facendo fronte così all'esigenza di "costruirli", e di compiere delle scelte nel corso di tale costruzione. A dover essere soppesate, misurate e valutate sono le azioni che si devono scegliere, le azioni che si sono scelte tra altre che avrebbero potuto essere scelte ma che non lo sono state.

La valutazione è una parte indispensabile dell'atto di scegliere di prendere una decisione; è l'esigenza sentita dagli uomini in quanto decisores, un'esigenza che raramente esprimono coloro che agiscono soltanto in base all'abitudine. La valutazione, tuttavia, rende evidente che "utile" non equivale necessariamente a "buono" o che "bello" non corrisponde sempre a "vero". Una volta che la questione dei criteri di valutazione sia stata posta, le "dimensioni" della misurazione cominciano a ramificarsi e a svilupparsi in direzioni sempre più lontane l'una dall'altra. Quello che era "il modo giusto", unitario e indivisibile, comincia a frantumarsi in "economicamente ragionevole" "estheticamente gradevole", "moralmente appropriato". Le azioni possono essere giuste in un senso e sbagliate in un altro.

Quale azione dovrebbe essere misurata in base a quali criteri? E se i criteri validi sono molteplici, a quale si darà la priorità? In Max Weber (che più di ogni altro pensatore ci ha indicato il percorso da seguire nella nostra analisi dell'esperienza moderna) si possono individuare due interpretazioni, inconciliabili sul piano logico, della nascita della modernità.

Da un lato apprendiamo che la modernità ha avuto inizio con la separazione tra famiglia e impresa. Questo divorzio, in teoria, avrebbe potuto scongiurare il pericolo della contraddittorietà tra i criteri dell'efficienza e della redditività (che sono giusti e appropriati nel caso dell'attività produttiva) e i principi morali della condivisione e della protezione (che sono giusti e appropriati nel caso della vita in famiglia, carica di tensioni emotive). Tali criteri e principi si scontrano sempre sullo stesso terreno e mettono quindi il decisore in una posizione irrimediabilmente ambigua.

Dall'altro lato apprendiamo da Weber che i riformatori protestanti si trasformarono, volenti o nolenti, nei pionieri della vita moderna proprio per la loro convinzione che "l'onestà sia la miglior politica", che la vita, nella sua interezza, sia carica di significato morale, che qualunque cosa si faccia, in qualunque ambito di vita, rivesta un'importanza morale; in effetti essi produssero un'etica che abbracciava tutti gli aspetti della vita, rifiutandosi decisamente di ignorarne qualcuno. Indubbiamente, c'è una contraddizione logica tra le due interpretazioni. Eppure benché contrario alla logica ciò non significa necessariamente che una delle due interpretazioni sia sbagliata. Il punto è che la vita moderna non rispetta la logica dell'"o/o". La contraddizione tra le due interpretazioni riflette fedelmente lo scontro effettivo tra tendenze ugualmente forti della società moderna; una società che è "moderna" in quanto si sforza costantemente, ma invano, di "abbracciare ciò che non può essere abbracciato", di sostituire la diversità con l'uniformità e l'ambivalenza con l'ordine coerente e trasparente, e che mentre compie questo sforzo produce in continuazione divisioni, differenze e ambiguità, in misura maggiore di quante riesca a eliminarne. E opinione diffusa che gli uomini abbiano sviluppato una mentalità individualistica, egocentrica ed egoistica perché con l'avvento della modernità sono divenuti atei e hanno perduto la fede nei "dogmi religiosi".

La tendenza degli individui moderni a preoccuparsi solo di se stessi è, secondo tale credenza, un prodotto della secolarizzazione, e può essere neutralizzata o resuscitando il credo religioso o un'idea che, benché laica riesca ad attribuirsi un carattere di universalità analogo a quello delle grandi religioni che hanno potuto esercitare un dominio quasi totale prima di essere aggredite e intaccate dallo scetticismo moderno. In realtà, occorre vedere le connessioni in un ordine inverso. Un'idea "onnicomprensiva", capace di generare una concezione unitaria del mondo, non era verosimilmente funzionale agli obiettivi degli uomini e perciò nemmeno adatta a catturarne l'immaginazione, perché gli sviluppi moderni avevano imposto agli uomini la condizione di individui, facendo loro scoprire la frammentarietà della propria vita suddivisa in una molteplicità di obiettivi e funzioni blandamente collegati, ciascuno dei quali perseguibile in un contesto diverso e secondo una pragmatica diversa. Ciò avveniva perché tanto i legislatori quanto i pensatori moderni avvertivano che la morale non è un "tratto

naturale" della vita umana, ma qualcosa che deve essere elaborato e introdotto nella condotta umana; e questo è il motivo per cui essi tentarono di creare e imporre un'etica onnicomprensiva unitaria, cioè un codice congruo di regole morali che potesse essere insegnato e imposto agli uomini; e questo è anche il motivo per cui tutti i tentativi in tale direzione, per quanto seri, si dimostrarono inutili (benché i tentativi fatti si intensificassero via via che accumulavano insuccessi).

Essi credevano davvero che il vuoto lasciato dalla supervisione morale della Chiesa, ormai non più esercitata o inefficace potesse e dovesse essere riempito con una serie di regole razionali elaborate con cura e abilità; che la ragione potesse fare ciò che la fede non stava facendo più; che tenendo gli occhi bene aperti e mettendo a tacere le passioni, gli uomini potessero regolare le loro reciproche relazioni non meno e forse più e meglio (in modo più "civile", pacifico e razionale) di un tempo, quando erano "accecati" dalla fede e quando le loro emozioni indomite e selvagge si manifestavano in modo incontrollato. Coerentemente con questa convinzione, si susseguivano i tentativi di costruire un codice morale che, senza più nascondersi dietro i comandamenti divini, avrebbe dichiarato a voce alta e senza vergogna la propria natura di "prodotto umano" e nonostante questo (meglio, grazie a questo), avrebbe raggiunto e conquistato "tutti gli esseri umani razionali".

D'altro canto, la ricerca non si è mai arrestata dopo l'"organizzazione razionale della convivenza umana", un corpus di leggi concepito in modo tale, e una società amministrata in modo tale, da rendere credibile che gli individui, liberi di esercitare la propria volontà e di compiere le proprie scelte, optino per ciò che è giusto e opportuno e respingano ciò che è sbagliato e dannoso. Si potrebbe affermare che, nelle condizioni della vita moderna, pur essendo la situazione esistenziale degli uomini nettamente diversa da quella precedente, l'antico presupposto, secondo cui la libera volontà si esprime soltanto nelle scelte sbagliate e la libertà, se non sorvegliata, tende sempre alla dissolutezza, per cui è o può diventare, nemica del bene, continuava a dominare la mente dei filosofi e le pratiche dei legislatori.

Era il presupposto tacito, ma praticamente incontestato, dell'etica moderna e della pratica che essa raccomandava, secondo cui agli individui, una volta liberi (e nelle condizioni moderne non potevano essere che liberi) si dovrebbe impedire

di usare la libertà di agire in modo sbagliato.

Nessuna meraviglia. Vista "dall'alto", dai responsabili del "funzionamento della società" i custodi del "bene comune", la libertà degli individui non può che destare preoccupazione nell'osservatore; essa è sospetta fin dall'inizio, per l'assoluta imprevedibilità delle sue conseguenze, per il fatto di costituire una causa continua di instabilità: in effetti, bisogna tenere a freno il fattore di caos se si vuole assicurare un ordine duraturo. E la prospettiva dei filosofi e dei governanti non poteva essere che una "visione dall'alto" vale a dire la prospettiva di coloro che affrontavano il compito di legiferare sull'ordine e di tenere a freno il caos.

In questa prospettiva, occorre mettere in atto qualche forma di costrizione al fine di assicurare che individui liberi facessero ciò che era giusto. Occorreva tenerne sotto controllo gli impulsi ribelli, potenzialmente nefandi, sia dall'interno sia dall'esterno; sia da parte degli stessi attori, mediante l'esercizio di una "migliore capacità di giudizio" o l'inibizione degli istinti con l'aiuto delle facoltà razionali, sia esponendo gli attori a pressioni esterne determinate razionalmente, tali da rendere evidente che "agire in modo sbagliato non paga", per cui gran parte degli individui per lo più evita di agire in quel modo. In realtà le due vie erano intimamente connesse. Se gli individui fossero privi di facoltà razionali non reagirebbero in modo appropriato agli stimoli e agli allettamenti esterni, e gli sforzi per gestire premi e punizioni, per quanto efficaci e ingegnosi, andrebbero sprecati.

Lo sviluppo delle capacità di giudizio degli individui (che li allenano a comprendere quale sia il loro interesse e a perseguirlo una volta individuato) e una gestione delle questioni in gioco tale per cui la ricerca dell'interesse individuale li sollecitasse a rispettare l'ordine che i legislatori avrebbero desiderato stabilire, andavano visti come complementari e soggetti a un condizionamento reciproco, avevano senso solo insieme.

D'altro canto erano potenzialmente in contrasto. "Dall'alto", il giudizio individuale non sarebbe mai potuto sembrare completamente affidabile, e questo semplicemente in quanto individuale e perciò radicato in un'autorità diversa da quella dei custodi e dei rappresentanti dell'ordine. Inoltre, gli individui dotati di una genuina autonomia di giudizio probabilmente si sarebbero risentiti e avrebbero respinto una tale interferenza per il semplice fatto che si trattava di un'interferenza. L'autonomia degli individui razionali e

l'eteronomia della gestione razionale non potevano fare a meno l'una dell'altra, ma neppure potevano convivere pacificamente. Erano unite nel bene e nel male, destinate a scontrarsi e a combattersi senza fine e senza alcuna prospettiva di conseguire una pace duratura.

Il conflitto prodotto incessantemente dalla loro unione continuava a consolidare la tendenza anarchica a ribellarsi contro le regole esperite come oppressione a un estremo e all'altro estremo, le visioni totalitarie che inevitabilmente rappresentavano una tentazione per i detentori del "bene comune".

Questa situazione aporetica (aporia: in poche parole una contraddizione che non può essere superata, che sfocia in un conflitto che non può essere risolto) doveva rimanere il destino della società moderna, in quanto prodotto dichiaratamente umano, ma negare l'ineluttabilità di tale destino costituiva il marchio della modernità.

Era una caratteristica, forse il tratto distintivo, della modernità ridurre tale aporia a conflitto non-ancora-risolto-ma-in-teoria-risolubile; a un disturbo temporaneo, un'imperfezione residuale sulla via della perfezione una traccia di irrazionalità sulla via del dominio della ragione, un momentaneo fallo della ragione cui si sarebbe presto posto rimedio, un segno dell'ignoranza non-ancora-completamente-superata della "miglior corrispondenza" tra interessi individuali e comuni. Un altro sforzo, un'altra prodezza della ragione e l'armonia sarebbe stata raggiunta per non essere mai più perduta.

La modernità sapeva di essere gravemente ferita, ma curabile. Per questo non ha mai smesso di cercare un medicamento. Potremmo dire che è rimasta "modernità" fino a quando, e in quanto, ha rifiutato di abbandonare quella fede e quegli sforzi. La modernità concerne la risoluzione dei conflitti e la negazione di qualsiasi contraddizione, a eccezione dei conflitti che possono essere risolti e che sono in attesa di una risoluzione. Il pensiero etico moderno, in collaborazione con la pratica legislativa moderna, ha combattuto la sua battaglia per questa soluzione radicale sotto la duplice bandiera dell'universalità e del fondamento. Nella pratica dei legislatori, l'universalità rappresentava il dominio incontrastato di un corpus di leggi nel territorio su cui si estendeva la loro sovranità.

I filosofi definivano l'universalità come la particolare caratteristica delle prescrizioni etiche che costringeva ogni

creatura umana, proprio per il fatto di essere tale, a riconoscerla come giusta e perciò ad accettarla come obbligatoria. Le due forme di universalità si scambiavano cenni d'intesa senza però mai fondersi davvero. Ma collaboravano, strettamente e proficuamente, anche se nessun contratto era stato stipulato, firmato e depositato negli archivi di stato o nelle biblioteche universitarie.

Le pratiche coercitive (o le intenzioni) di uniformazione dei legislatori fornirono il "terreno epistemologico" su cui i filosofi poterono costruire i loro modelli della natura umana universale, mentre la riuscita "naturalizzazione" del prodotto culturale (o piuttosto amministrativo) dei legislatori da parte dei filosofi favorì la rappresentazione del modello giuridicamente costruito dello statosoggetto come incarnazione ed epitome del destino umano. Nella pratica dei legislatori i fondamenti rappresentavano i poteri coercitivi dello stato, che rendevano il rispetto delle regole un'aspettativa ragionevole; la regola era "fondata" in quanto godeva del sostegno di tali poteri, e il fondamento era rafforzato dall'efficacia del sostegno.

Per i filosofi le regole erano fondate quando le persone da cui ci si attendeva che le seguissero credevano, o potevano essere convinte, che per una ragione o per l'altra seguirle era la cosa giusta da fare. "Fondate" sono le regole che forniscono una risposta convincente alla domanda: "Perché dovrei rispettarle?".

L'istituzione di un tale fondamento era considerata un imperativo, in quanto era probabile che individui autonomi posti di fronte a richieste eteronome di carattere giuridico ed etico si sarebbero posti domande del genere e, soprattutto, la domanda: "Perché dovrei essere morale?". Comunque i filosofi e i legislatori si attendevano in misura uguale che essi si ponessero tali domande, in quanto gli uni e gli altri pensavano o agivano in base allo stesso presupposto, secondo cui le regole buone debbono essere regole elaborate artificialmente; in base alla stessa premessa, secondo cui gli individui, una volta liberi, non necessariamente si offrirebbero spontaneamente di abbracciare le regole buone; e in base allo stesso principio, secondo cui per agire moralmente gli individui debbono prima accettare le regole del comportamento morale, ciò che non accadrebbe se non fossero prima persuasi che agire moralmente sia più gradevole che agire senza principi morali, e che le regole che essi sono chiamati ad accettare definiscono in realtà l'agire morale. Di

nuovo - come nel caso dell'"universalità" - le due interpretazioni di "fondamenti", senza mai confluire l'una nell'altra, collaboravano e si completavano a vicenda.

La credenza popolare secondo cui le regole sono giustificate dai loro effetti avrebbe facilitato il compito delle azioni coercitive, mentre la pressione inesorabile delle sanzioni giuridiche avrebbe immesso linfa vitale nelle vene prosciugate dell'argomento filosofico.

Tutto sommato, la ricerca costante e tenace di regole "durature" e di fondamenti "solidi" era animata dalla fede nella fattibilità e nel trionfo finale del progetto umanistico. Una società priva di contraddizioni insolubili una società che ricerchi soltanto, al pari della logica, soluzioni corrette, può essere alla fine costruita, solo che vi sia tempo a sufficienza e buona volontà. Il giusto progetto e l'argomento decisivo possono essere, devono essere e saranno effettivamente trovati.

Con una fede siffatta, scottarsi le dita non farebbe troppo male nulla sarebbe mai perduto, il crollo delle speranze di ieri non farebbe che spronare coloro che sono impegnati nella ricerca a compiere oggi uno sforzo ancora più grande. Qualsiasi presunta ricetta "infallibile" potrebbe dimostrarsi sbagliata, essere ignorata e respinta, ma non la ricerca stessa di una ricetta davvero infallibile, che sicuramente esiste e che renderà inutile ogni altra ulteriore ricerca. In altri termini, il pensiero e la pratica morali della modernità erano animati dalla credenza nella possibilità di un codice etico non ambivalente, non aporetico.

Forse un tale codice non è stato ancora trovato. Ma sicuramente è lì che aspetta dietro l'angolo. O dietro l'angolo successivo. Postmoderno significa mancanza di fiducia in una possibilità del genere; "post" non nel senso "cronologico" (non nel senso di una rimozione e ricollocazione della modernità, di un inizio che può coincidere solo con la fine o il dissolversi della modernità, di un ritorno impossibile del punto di vista moderno), ma in quanto implica (nella forma di conclusione, o di semplice premonizione) che gli sforzi assiduamente compiuti dalla modernità sono stati fuorviati, compiuti su pretese infondate e destinati, presto o tardi, a seguire il loro corso; che sarà la stessa modernità, in altri termini, a dimostrare (se non lo ha ancora dimostrato), oltre ogni ragionevole dubbio, la sua impossibilità, la vanità delle sue speranze e la vacuità delle sue realizzazioni.

Il codice etico infallibile - universale e saldamente fondato -

non si troverà mai; poiché ci siamo già scottati le dita troppo spesso, ora sappiamo quello che non sapevamo allora, quando abbiamo intrapreso questo viaggio di esplorazione: che una morale non aporetica, non ambivalente, un'etica universale e "oggettivamente fondata" è impossibile sul piano pratico; forse è anche un ossimoro, una contraddizione in termini.

L'argomento di questo saggio è costituito dall'esplorazione delle conseguenze di questa critica postmoderna. Elenco qui di seguito quelli che considero i contrassegni della condizione morale, come appaiono se osservati nella prospettiva postmoderna.

1.

Le affermazioni (in contraddizione tra loro, ma spesso dotate di un'identica forza di persuasione) "Gli uomini sono fondamentalmente buoni, e per agire secondo la loro natura hanno bisogno soltanto di essere aiutati" e "Gli uomini sono fondamentalmente cattivi, e bisogna impedire che agiscano in base ai loro impulsi", sono entrambe sbagliate.

In realtà, gli uomini sono moralmente ambivalenti: l'ambivalenza è al cuore della "scena primaria" del confronto umano. Tutti i successivi ordinamenti sociali - le istituzioni basate sul potere, come le regole e i doveri razionalmente definiti e valutati - utilizzano tale ambivalenza come materiale da costruzione, cercando al tempo stesso di mondarla dal suo peccato originale, costituito dal fatto stesso di essere un'ambivalenza. Questi sforzi o sono inefficaci o producono un inasprimento del male che vogliono neutralizzare. Data la struttura originaria dell'essere-insieme umano, una morale non ambivalente è impossibile sul piano esistenziale. Un codice etico coerente non può essere "adatto" alla condizione sostanzialmente ambivalente della morale. Né la razionalità può "calpestare" l'impulso morale, tutt'al più, può ridurlo al silenzio e bloccarlo, in tal modo rendendo le opportunità di "fare del bene" non più forti, ma forse più deboli di quanto lo sarebbero state. Ne consegue che la condotta morale non può essere garantita né da una migliore progettazione dei contesti per l'agire umano, né da una migliore formulazione dei motivi per l'agire umano.

Abbiamo bisogno di imparare a vivere senza tali garanzie, e con la consapevolezza che garanzie non ve ne saranno mai,

che una società perfetta, così come un essere umano perfetto, non rappresentano prospettive attuabili, mentre i tentativi di provare il contrario producono più crudeltà che umanità, e certamente meno morale.

2.

I fenomeni morali sono intrinsecamente "non-razionali". Poiché sono morali solo se precedono la considerazione dello scopo e il calcolo dei guadagni e delle perdite, essi non si adattano allo schema "mezzi-fini".

Sfuggono anche a una spiegazione nei termini dell'utilità o del servizio che rendono o che sono chiamati a rendere al soggetto morale, si tratti di un gruppo o di una causa. Non sono regolari, ripetitivi, monotoni e prevedibili in modo tale da poter essere rappresentati come guidati da regole. E questa la ragione principale per cui non possono esaurirsi in un "codice etico".

L'etica segue il modello della Legge. Come la Legge, essa si sforza di definire le azioni "proprie" e "improprie" nelle situazioni in cui prende posizione. Essa si prefigge l'ideale (raramente raggiunto nella pratica) di offrire definizioni esaurienti e non ambigue; per esempio, vorrebbe fornire regole ben definite per la scelta tra proprio e improprio e non lasciare alcuna "zona grigia" contrassegnata dall'ambivalenza e dalla molteplicità delle interpretazioni.

In altre parole, essa agisce in base al presupposto che in ogni situazione della vita una sola scelta può e dovrebbe essere decretata buona contro numerose scelte cattive, e che agire in questo modo in ogni situazione può essere razionale, laddove anche gli attori siano, come dovrebbero essere, razionali. Ma questo presupposto ignora ciò che è propriamente morale nella morale.

Sposta i fenomeni morali dalla sfera dell'autonomia personale a quella dell'eteronomia basata sul potere. Sostituisce la conoscenza delle regole (che si può apprendere) all'io morale, costituito dalla responsabilità.

Colloca la possibilità di rispondere ai legislatori e ai custodi del codice nel luogo precedentemente occupato dalla possibilità di rispondere all'Altro e alla propria coscienza morale, contesto in cui viene presa la posizione morale.

3.

La morale è inguaribilmente aporetica.

Poche scelte (e solo quelle relativamente banali e di minore importanza esistenziale) sono buone, nel senso che non sono ambigue. La maggior parte delle scelte morali è compiuta tra impulsi contraddittori.

Ma la cosa più importante è che ogni impulso morale, se tradotto pienamente in azione, produce conseguenze immorali (più specificamente, l'impulso di prendersi cura dell'Altro, se portato all'estremo produce la distruzione dell'autonomia dell'Altro, il dominio e l'oppressione); ma nessun impulso morale può tradursi in azione senza l'impegno dell'attore morale a compiere il massimo sforzo.

L'io morale si muove, sente e agisce nel contesto dell'ambivalenza ed è lacerato dall'incertezza. Perciò, una situazione morale priva di ambiguità esiste unicamente come utopia, come orizzonte e stimolo (forse indispensabile) per un io morale, e non è un obiettivo realistico della pratica etica. Raramente gli atti morali possono procurare una soddisfazione piena; la responsabilità che guida la persona morale precede sempre ciò che è stato e può essere fatto.

Nonostante tutti gli sforzi in senso contrario, l'incertezza è destinata ad accompagnare per sempre la condizione dell'io morale. In effetti, si può riconoscere l'io morale dalla sua incertezza relativamente alla questione se sia stato fatto tutto ciò che si sarebbe dovuto fare.

4.

La morale non è universalizzabile.

Quest'affermazione non avallora necessariamente il relativismo morale, espresso nella concezione, frequentemente ribadita e apparentemente simile, secondo cui qualsiasi morale non sarebbe altro che un costume locale (e temporaneo), che ciò che viene creduto morale in un certo luogo e in un certo momento viene certamente disapprovato in un altro; in base a tale concezione tutti i generi di condotta morale adottati fin qui sarebbero relativi al tempo e al luogo, e cioè influenzati dalle peculiarità delle storie locali o tribali e dalle creazioni culturali. Questa concezione è spesso accompagnata dalla raccomandazione di evitare ogni

paragone tra morali diverse, e soprattutto di evitare ogni esplorazione di fonti di morale che non siano puramente fortuite e contingenti. E mia intenzione confutare questa concezione della morale apertamente relativistica e in definitiva nichilistica. L'asserzione "la morale non è universalizzabile", come viene proposta in questo libro, riveste un significato diverso: essa si pone in contrasto con una versione concreta dell'universalismo morale che nell'era moderna rappresentava soltanto una dichiarazione mascherata dell'intento di intraprendere una Gleichschaltung, un'energica campagna per attenuare le differenze e soprattutto eliminare tutte le fonti "selvagge" - autonome, turbolente e incontrollate - di giudizio morale. Pur riconoscendo la diversità delle credenze morali e delle azioni promosse istituzionalmente, e la varietà passata e ancora esistente delle posizioni morali degli individui, il pensiero moderno e la pratica moderna le consideravano un abominio e una sfida, e facevano di tutto per sconfiggerle. Ma non lo facevano apertamente, e non con l'intento di estendere il proprio codice etico preferito a tutte le popolazioni che mantenevano codici differenti, né di inasprire il controllo sulle popolazioni già sotto il loro dominio, ma subdolamente, nel nome di un'etica pienamente umana destinata a cancellare e soppiantare tutte le altre distorsioni locali. Sforzi simili, come ora comprendiamo, non possono assumere altra forma che quella della sostituzione di regole etiche eteronome, imposte-dall'esterno, alla responsabilità autonoma dell'io morale (e questo significa niente meno che la neutralizzazione, addirittura la distruzione dell'io morale). Così il loro effetto complessivo non è tanto l'"universalizzazione della morale", quanto la riduzione al silenzio dell'impulso morale e l'incanalamento delle capacità morali verso obiettivi socialmente determinati che possono, come effettivamente accade, comprendere fini immorali.

5.

Nella prospettiva dell'"ordine razionale" la morale è ed è destinata a rimanere irrazionale.

Per ogni totalità sociale tesa all'uniformità e alla promozione dell'azione disciplinata, coordinata, l'autonomia irriducibile e inattaccabile dell'io morale è uno scandalo. Dal

posto di controllo della società essa è vista come germe del caos e dell'anarchia all'interno dell'ordine; come limite esterno di ciò che la ragione (o coloro che si sono autonominati suoi rappresentanti e agenti) può fare per progettare e realizzare qualsiasi cosa sia stata riconosciuta come configurazione "perfetta" della convivenza umana. Gli impulsi morali, tuttavia, sono anche una risorsa indispensabile nell'amministrazione di ogni configurazione "realmente esistente": essi forniscono la materia prima della socialità e dell'impegno nei confronti degli altri, la materia con cui sono foggiate tutti gli ordini sociali. Perciò devono essere domati, imbrigliati e sfruttati, piuttosto che semplicemente repressi o banditi. Di qui l'ambivalenza endemica nel modo di trattare l'io morale da parte di coloro che guidano la società; l'io morale deve essere coltivato affinché non cresca selvaggiamente, deve essere costantemente sfrondato e mantenuto nella forma desiderata, per non ostacolarne la crescita e spegnerne la vitalità. La gestione sociale della morale è un'operazione complessa e delicata, la quale produce necessariamente più ambivalenza di quanta riesca a eliminarne.

6.

Considerato l'impatto ambiguo degli sforzi compiuti dalla società per dotarsi di regole etiche, è necessario presumere che la responsabilità morale - essere per l'Altro prima di poter essere con l'Altro - sia la prima realtà dell'io, un punto di partenza piuttosto che un prodotto della società. Essa precede ogni coinvolgimento con l'Altro, sia che questo avvenga mediante la conoscenza, la valutazione, il dolore o l'azione. Essa non ha perciò alcun "fondamento", alcuna causa, alcun fattore determinante. Per la stessa ragione per cui non può essere desiderata o manovrata al di fuori dell'esistenza, non può offrire un'argomentazione convincente della necessità della sua presenza. In mancanza di un fondamento, la domanda: "Come è possibile?" non ha senso se riferita alla morale. Una tale domanda invita la morale a giustificarsi, ma la morale non ha scuse, in quanto precede l'emergere del contesto socialmente amministrato entro il quale appaiono e hanno senso i termini in cui sono espresse giustificazioni e scuse. La domanda richiede che la morale mostri il suo certificato d'origine, ma non c'è alcun io prima dell'io morale,

dal momento che la morale è la presenza definitiva, non-determinata; in realtà, un atto di creazione ex nihilo. La domanda, infine, presuppone tacitamente che la responsabilità morale sia un mistero contrario alla ragione, che gli io non sarebbero "normalmente" morali se non per qualche causa speciale e forte per divenire morali, gli io devono prima abbandonare o ridimensionare qualche altro loro elemento costituente. E ciò in quanto benché l'azione morale non abbia la caratteristica di essere disinteressata, la premessa più comune è che l'elemento abbandonato sia l'interesse personale. Ciò che si presuppone qui è che essere-per-l'Altro invece che per-sé sia "contrario alla natura", e che le due modalità dell'essere siano in opposizione. Ma la responsabilità morale è precisamente l'atto dell'autocostituzione. L'abbandono, se esiste un abbandono, avviene sulla via che conduce dall'io morale all'io sociale, dall'essere-per all'essere "semplicemente" con. Ci sono voluti secoli di pratica giuridica basata sul potere e di indottrinamento filosofico per far sembrare il contrario manifestamente vero.

7.

Nel libro sostengo che contrariamente sia all'opinione popolare sia al trionfalismo impetuoso del "tutto procede" di certi autori postmoderni, l'analisi dei fenomeni morali nella prospettiva postmoderna non rivela il relativismo della morale. E neppure esige, o raccomanda indirettamente, una resa all'insegna del "non possiamo farci nulla" di fronte a una varietà apparentemente irriducibile di codici etici.

Al contrario. Le società moderne sono affette da provincialismo morale benché in apparenza promuovano l'etica universale. Smascherando la sostanziale incongruenza tra un codice etico basato sul potere, da un lato, e la condizione infinitamente complessa dell'io morale, dall'altro, e smascherando altresì la falsità della pretesa avanzata dalla società di essere l'artefice ultimo e il solo custode degno di fiducia della morale, la prospettiva postmoderna mostra come la relatività dei codici etici e delle pratiche morali che essi raccomandano o di cui sono alla base sia il risultato della provincialità politicamente favorita di codici etici che pretendono di essere universali, e non della condizione morale e della condotta morale "non codificata" che essi condannano

come provinciali.

Sono i codici etici a essere infestati dal relativismo, una piaga che è solo un riflesso o un sedimento del provincialismo tribale dei poteri istituzionali che usurpano l'autorità etica. La sconfitta della varietà mediante l'ampliamento del campo d'azione e il conseguimento di un preciso potere istituzionale, politico o culturale (come i moderni combattenti contro il relativismo morale chiedevano praticamente all'unisono), può solo condurre a una sostituzione ancor più completa dell'etica alla morale, di un codice all'io morale, dell'eteronomia all'autonomia. Ciò che la prospettiva postmoderna è riuscita a fare, sgombrando il campo dalle profezie dell'imminente arrivo del nuovo tipo di universalità basata sul potere, è stato penetrare attraverso lo spesso velo dei miti, fino a raggiungere la condizione morale comune che precede tutti gli effetti diversificanti dell'amministrazione sociale della capacità morale, per non parlare della profonda esigenza di una "universalizzazione" similmente amministrata. L'unità morale dell'intero genere umano può essere pensata non come prodotto finale della globalizzazione del dominio dei poteri pubblici mediante pretese etiche, ma come orizzonte utopico della decostruzione delle rivendicazioni del tipo "senza di noi il diluvio" degli statinazione, delle nazioni-in-cerca-dello-stato, delle comunità tradizionali e delle comunità-in-cerca-di unatradizione, delle tribù e neo-tribù, così come dei rappresentanti e profeti ufficiali o autonominatisi tali; come prospettiva remota (e, purtroppo, utopica) dell'emancipazione dell'io morale autonomo e della rivendicazione della sua responsabilità morale come prospettiva dell'io morale posto di fronte, senza che provi la tentazione di fuggire, all'ambivalenza intrinseca e inguaribile che quella responsabilità gli attribuisce e che è già la sua sorte, mentre ancora aspetta di essere riassegnato al suo destino.

Questi temi verranno svolti e approfonditi in tutto il libro, in ogni capitolo da un'angolazione diversa. I lettori sono avvertiti: alla fine di quest'indagine non emergerà alcun codice etico; né potrebbe esserne contemplato alcuno alla luce dei suoi risultati. E improbabile che il genere di comprensione della condizione dell'io morale che il punto di vista postmoderno consente renda la vita morale più facile. Al massimo, può sperare di renderla un po' più morale.

Ho avuto il privilegio di beneficiare, ormai per la quarta volta, delle raffinate capacità e della dedizione di David Roberts, lo straordinario redattore che sa come ottenere il

delicato equilibrio tra le dure esigenze del linguaggio e il rispetto per la sregolatezza dello stile di pensiero inguaribilmente personale dell'autore...

Note all'Introduzione

[01] G. Lipovetsky, *Le Crépuscule du devoir*, Gallimard, Paris 1992.

CAPITOLO 1.

Responsabilità morali, regole etiche.

Se il mondo naturale è governato dal fato e dalla probabilità, e il mondo della tecnica dalla razionalità e dall'entropia, il mondo sociale si caratterizza soltanto in quanto vive in preda alla paura. E fuori dubbio che per molte cose più sono necessarie, meno sono facili da ottenere.

È certamente vero nel caso delle regole etiche normalmente concordate, cioè tali per cui è lecito sperare che vengano normalmente osservate: regole che possono guidare la nostra condotta reciproca - la nostra condotta verso gli altri e, nello stesso tempo, quella degli altri verso di noi - così che possiamo sentirci sicuri in presenza l'uno dell'altro, aiutarci a vicenda, collaborare pacificamente e trarre dalla presenza reciproca un piacere non guastato dalla paura e dal sospetto. La forte esigenza di tali regole si fa sentire ogni giorno.

Quando siamo immersi nelle nostre occupazioni quotidiane, noi (o almeno, gran parte di noi) raramente ci imbattiamo nella natura selvaggia, una natura la cui forza sia rimasta intatta, piena e autentica; solo di rado abbiamo a che fare con prodotti della tecnica che presentino una forma diversa da quella di scatole nere perfettamente sigillate e accompagnate da semplici istruzioni operative; ma viviamo e agiamo in compagnia di un numero apparentemente infinito di altri esseri umani, visti o immaginati, conosciuti o sconosciuti, la cui vita e le cui azioni dipendono dal nostro operare, e che a loro volta influenzano ciò che noi facciamo, possiamo fare e dovremmo fare, e tutto questo in modi che non comprendiamo né siamo in grado di prevedere. [01] In una vita siffatta, abbiamo bisogno di conoscenza e di capacità morali più spesso e più profondamente che di una conoscenza delle "leggi della natura" e di capacità tecniche.

Ma non sappiamo dove cercarle; e quando ci si presentano (se si presentano), raramente siamo sicuri di poter fare ciecamente affidamento su di esse. Come ha osservato Hans Jonas, uno degli analisti più incisivi della condizione morale contemporanea, "mai tanto potere è stato accompagnato da

una così scarsa capacità di indicarne l'uso migliore. [...] Meno crediamo nella saggezza, più ne abbiamo bisogno". [02].

Essenzialmente, è stata questa discrepanza tra domanda e offerta a essere recentemente definita in termini di "crisi etica del postmoderno". Alcuni potrebbero dire che tale crisi risale a molto tempo fa, e che dovrebbe essere correttamente chiamata "crisi etica dell'epoca moderna". In ogni caso, è crisi con dimensioni pratiche e teoriche proprie.

L'incertezza morale.

Una delle dimensioni pratiche della crisi deriva semplicemente dall'estensione delle nostre capacità. Ciò che noi e gli altri facciamo può avere conseguenze profonde durature e di ampia portata, che non possiamo individuare direttamente né prevedere con precisione. Tra gli atti e le loro conseguenze esiste una distanza immensa, sia temporale sia spaziale, che non possiamo sondare usando le nostre capacità innate, comuni, di percezione; pertanto, non possiamo misurare la qualità delle nostre azioni mediante un inventario completo degli effetti che producono. [03].

Ciò che noi e gli altri facciamo produce "effetti collaterali", "conseguenze inattese", che possono neutralizzare qualsiasi buona intenzione e provocare disastri e sofferenze che né noi né altri abbiamo desiderato o previsto. Inoltre può colpire persone che noi, per quanto possiamo viaggiare lontano e vivere a lungo, non vedremo mai in volto. Possiamo far loro del male (o loro possono farlo a noi) senza volerlo, per ignoranza piuttosto che deliberatamente, senza che qualcuno in particolare lo desideri, agisca con cattiveria e si comporti comunque in maniera moralmente riprovevole. La scala delle conseguenze a cui le nostre azioni possono dar luogo fa sembrare limitata la nostra immaginazione morale, per quanto ricca possa essere. Inoltre rende impotenti le regole morali (poche, ma sperimentate e degne di fiducia), che abbiamo ereditato dal passato e che siamo stati abituati a rispettare.

In ultima analisi, tutte ci dicono come entrare in relazione con le persone che si trovano all'interno del nostro campo visivo e d'azione, e come decidere quali azioni sono buone (e dovrebbero pertanto essere attuate) e quali sono cattive (e dovrebbero perciò essere evitate), in base ai loro effetti visibili

e prevedibili su tali persone. Anche se ci conformiamo scrupolosamente a tali regole, anche se tutti intorno a noi le osservano con altrettanta diligenza, siamo tutt'altro che certi che saranno evitate conseguenze disastrose. I nostri strumenti etici - il codice di comportamento morale, l'insieme dei principi di senso comune che seguiamo - semplicemente non sono stati creati per misurare le nostre attuali capacità.

Un'altra dimensione pratica trae origine dal fatto che a causa della rigida divisione del lavoro, delle competenze e delle funzioni per cui la nostra epoca va famosa (e di cui è orgogliosa), quasi tutte le iniziative coinvolgono molte persone, ciascuna delle quali esegue solo una piccola parte del compito assegnato, in effetti, il numero di persone coinvolte è così alto che nessuno può ragionevolmente pretendere e dimostrare di essere ["artefice" (o il responsabile) del risultato finale (né può essere considerato tale).

Il peccato senza peccatori, il crimine senza criminali, la colpa senza colpevoli! La responsabilità del risultato è, per così dire, fluttuante, poiché non trova in alcun luogo il suo porto naturale. Meglio, la diffusione della colpa è così capillare che anche l'esame di coscienza più minuzioso e sincero o il pentimento di ciascuno degli "attori parziali" cambierebbero poco o niente nello stato finale delle cose. In molti di noi, come è del tutto naturale, questa manifesta inutilità alimenta la credenza nella "vanità degli sforzi dell'uomo" e sembra pertanto una ragione sufficiente per non impegnarsi in alcun esame di coscienza e rendiconto. Inoltre, il lavoro di tutta la nostra vita è suddiviso in tanti piccoli compiti, ciascuno eseguito in un luogo diverso, tra persone diverse, in momenti diversi.

La nostra presenza in ognuno di questi scenari è altrettanto frammentaria degli stessi compiti che siamo chiamati a eseguire. In ogni scenario noi ci presentiamo semplicemente in un "ruolo", uno dei tanti ruoli che recitiamo. Nessuno sembra cogliere i nostri "io nella loro interezza"; di nessuno si può affermare che sia identico a "ciò che noi siamo realmente" in quanto individui "integri" e "unici". Come individui, siamo insostituibili. Però non siamo insostituibili come attori impegnati in uno dei nostri molti ruoli. Ogni ruolo impone di seguire una serie di istruzioni che definiscono esattamente il lavoro che deve essere svolto. Chiunque conosca le istruzioni e abbia acquisito le capacità che il lavoro richiede può svolgerlo.

Pertanto, non cambierebbe molto se io, nel particolare ruolo che ho assunto, decidessi di ritirarmi: un altro

riempirebbe immediatamente il vuoto lasciato da me. "Qualcuno lo farà comunque": così ci consoliamo a vicenda, e non senza ragione, quando consideriamo moralmente sospetto o sgradevole il compito che ci è stato chiesto di eseguire... Di nuovo la responsabilità è stata fatta "fluttuare". Oppure, diremo meglio, viene attribuita al molo, non alla persona che lo svolge. È il ruolo non è "l'io", è semplicemente l'abito da lavoro che indossiamo per tutto il tempo in cui svolgiamo le nostre mansioni e che poi, alla fine della giornata, ci togliamo di nuovo. In tenuta da lavoro, tutti si assomigliano straordinariamente. Nelle tenute e nel compito di coloro che le indossano non c'è alcunché di "personale". In un certo qual modo, la sensazione non è sempre questa; non tutte le macchie che ci si procura lavorando - "mentre si svolge un ruolo" - si trovano solo sulle tenute da lavoro. Talvolta abbiamo la sgradevole sensazione che ci venga schizzato addosso del fango o che la tenuta da lavoro ci vada troppo stretta, tanto da non riuscire quasi a staccarla dalla pelle per riporla nell'armadietto. E uno stato di inquietudine abbastanza penoso, ma non è il solo. Anche se riusciamo a tenere gli armadietti ben chiusi, così da mantenere i nostri ruoli e i nostri "veri io" separati, come ci viene detto che potrebbero e dovrebbero essere, l'inquietudine non se ne va, semplicemente, viene sostituita con un'altra.

Il codice di condotta e le scelte imposte dallo svolgimento di un ruolo non riescono dunque ad afferrare il "vero io". Il vero io è libero: un fatto di cui rallegrarsi, ma anche la causa di una non lieve angoscia. In questo caso, non dobbiamo semplicemente "svolgere un ruolo", in realtà siamo i "nostri io", e perciò noi e noi soltanto siamo i responsabili delle nostre azioni. Possiamo compiere le nostre scelte liberamente, guidati soltanto da ciò che noi consideriamo degno di essere perseguito. Come scopriamo subito, tuttavia, ciò non ci rende la vita più facile. Fare assegnamento sulle regole diviene un'abitudine, e senza la tenuta da lavoro ci sentiamo nudi e impotenti.

Al ritorno dal mondo "esterno", in cui gli altri si sono assunti (o ci hanno assicurato di essersi assunti) la responsabilità di tutto il nostro lavoro, la responsabilità che non ci è più familiare, per il fatto che abbiamo perso l'abitudine a essa, non è facile da reggere. Spesso ciò lascia un gusto amaro e non fa che accrescere la nostra incertezza. La responsabilità ci manca terribilmente quando ci viene negata, ma quando ce la riprendiamo la viviamo come un fardello

troppo pesante da portare da soli. E così ora ci manca ciò che prima rifiutavamo: un'autorità più forte di noi, di cui poterci fidare o a cui dover obbedire, un'autorità che possa farsi garante della correttezza delle nostre scelte e perciò condividere almeno alcune delle nostre responsabilità "eccessive". Diversamente ci può accadere di sentirci soli abbandonati impotenti. E allora, "nei nostri sforzi per sfuggire alla solitudine e all'impotenza, siamo disposti a sbarazzarci dei nostri io individuali o decidendo di sottometterci alle nuove forme di autorità o conformandoci automaticamente ai modelli accettati". [04].

Nelle moltissime situazioni in cui la scelta di ciò che dobbiamo fare è nostra, e apparentemente solo nostra, cerchiamo invano regole salde e fidate che possano rassicurarci sul fatto che seguendole saremmo sicuramente dalla parte della ragione.

Vorremmo tanto ripararci dietro tali regole (anche se sappiamo fin troppo bene che non ci sentiremmo affatto tranquilli se fossimo costretti a sottometterci a esse). E evidente, tuttavia, che vi sono troppe regole perché ci si possa sentire tranquilli: esse si esprimono in modo discorde, l'una elogiando ciò che l'altra condanna. Si scontrano e si contraddicono, rivendicando ciascuna l'autorità che l'altra nega. Presto o tardi ci rendiamo conto che seguire le regole, anche scrupolosamente, non ci salverà dalla responsabilità. Dopo tutto è ciascuno di noi, da solo a dover decidere quali delle regole in contrasto rispettare e quali ignorare. Non si tratta di scegliere se osservare o violare le regole, perché non esiste una serie di regole cui obbedire o da trasgredire. Piuttosto la scelta è tra differenti serie di regole e differenti autorità che le raccomandano. Pertanto, non si può essere veri "conformisti", per quanto intensamente si possa desiderare di scrollarsi di dosso l'ingombrante fardello della propria responsabilità.

Ogni atto di obbedienza è e non può essere che un atto di disobbedienza, e senza un'autorità abbastanza forte o abbastanza audace da sconfessare tutte le altre e rivendicare il monopolio non è chiaro se il "male minore" sia la disobbedienza all'una o all'altra autorità.

Con il pluralismo delle regole (e la nostra è l'epoca del pluralismo), le scelte morali (e la coscienza morale che esse comportano) ci appaiono intrinsecamente e irrimediabilmente ambivalenti. La nostra è un'epoca caratterizzata da un'ambiguità morale profondamente sentita. Un'epoca che ci

offre una libertà di scelta mai goduta prima, ma che ci getta anche in uno stato di incertezza mai prima d'ora così angosciato. Desideriamo fortemente una guida di cui fidarci e su cui fare assegnamento, così da venire sollevati da alcune delle responsabilità che ci ossessionano quando dobbiamo scegliere. Ma tutte le autorità di cui potremmo fidarci sono messe in discussione, e nessuna sembra forte abbastanza da offrirci il grado di rassicurazione che andiamo cercando. Va a finire che non ci fidiamo di nessuna autorità, per lo meno non pienamente, e non a lungo: non possiamo far altro che sospettare di ogni rivendicazione di infallibilità. Questo è l'aspetto pratico più stimolante e più importante di quella che viene correttamente definita come "crisi morale postmoderna".

Il dilemma etico.

Esiste una corrispondenza tra le ambiguità della pratica morale e il dilemma dell'etica, la teoria morale: la crisi morale si volge in crisi etica. L'etica - un codice morale che vuole essere il codice morale, il solo e unico insieme di precetti coerenti tra loro che ogni persona morale sarebbe tenuta a osservare considera la pluralità dei percorsi e degli ideali umani una sfida, e l'ambivalenza dei giudizi morali una condizione malsana, cui è necessario porre rimedio. I filosofi morali dell'età moderna hanno cercato di ridurre il pluralismo e di eliminare l'ambivalenza morale.

Come la maggior parte degli uomini che vivevano nel mondo moderno, l'etica moderna cercava una via d'uscita dalla difficile situazione della morale moderna nella pratica della vita quotidiana. [05].

All'inizio, avvento del pluralismo (cancellando l'impronta della tradizione, sfuggendo al controllo severo e capillare della parrocchia e della comunità locale, allentando la stretta del monopolio ecclesiastico dell'etica) fu salutato con entusiasmo dalla minoranza di coloro che riflettevano, discutevano e scrivevano. Per prima cosa si prese atto della spinta all'emancipazione generata dal pluralismo: ora gli individui non venivano più foggianti sempre nella stessa forma dall'evento casuale della nascita, né tenuti in pugno dalla piccola parte di umanità cui era loro capitato di venire assegnati. La nuova sensazione di libertà era inebriante; fu celebrata trionfalmente e goduta con abbandono. Giovanni

Pico della Mirandola non mancò di sottolineare l'entusiasmo con cui i filosofi avevano accolto "le sue conclusioni, secondo cui l'uomo è libero come l'aria di essere ciò che vuole". [06].

L'immagine più affascinante ed eccitante per i pensatori del Rinascimento era quella di Proteo, di cui Ovidio scrive: ora ti hanno visto giovane uomo, ora leone; ora sei stato violento cinghiale, ora serpente da aver paura a toccare, a volte, delle corna ti hanno fatto toro; talvolta sei potuto sembrare una pietra talvolta anche una pianta. [07]. "L'immagine dell'uomo come camaleonte, dotato delle misteriose capacità di adattamento immediato di quell'animale, è a tal punto costante in questo periodo da divenire una banalità": così Stevie Davis riassume il folclore filosofico del Rinascimento, l'alba dell'età moderna. [08].

Ai personaggi altolocati del suo tempo, cui insegnava l'arte di educare i figli, Erasmo assicurava che gli esseri umani "non nascono ma sono modellati". Libertà voleva dire il diritto (e la capacità) di modellare se stessi. Improvvisamente, il proprio destino - della cui tirannia solo ieri ci si doleva o al quale, per la stessa ragione, ci si arrendeva malvolentieri - appariva malleabile nelle mani dell'uomo consapevole di sé come la creta tra le dita di un abile scultore.

"Gli uomini possono fare tutto se vogliono," prometteva, lusinghiero, Leon Battista Alberti; "Possiamo diventare ciò che vogliamo" annunciava deliziato Pico della Mirandola. Gli 'umanisti' del Rinascimento, come afferma John Carroll nel suo saggio recente sulle alterne vicende storiche del loro retaggio, "tentarono di sostituire l'uomo a Dio, di mettere l'uomo al centro dell'universo, di deificarlo". [09]. La loro aspirazione era addirittura fondare un ordine terreno interamente umano, il quale sarebbe stato edificato interamente grazie alle sole capacità e risorse umane. Tuttavia, gli esseri umani non erano tutti ugualmente dotati. Gli umanisti del Rinascimento celebrarono la libertà dei pochi eletti. Quel che Marsilio Ficino scrisse dell'anima - che è sospesa in parte nell'eternità, in parte nel tempo (diversamente dal corpo, immerso nel tempo soltanto) - rappresenta una metafora della società umana nel suo insieme, la quale era suddivisa in mortale e immortale, eterno e caduco, nobile e basso, spirituale e materiale, creazione e creatura, fare e subire, azione e inerzia. Da una parte si trovavano coloro che potevano esibire le terribili capacità umane al servizio della libertà di creare e legiferare autonomamente. Dall'altra, "un branco credulo e misero, nato per servire", come John Milton

definiva le masse. Il Rinascimento, l'epoca dell'emancipazione, fu anche l'epoca del grande scisma.

Ciò da cui l'élite si emancipò fu l'"altro lato", il lato "animale", o non abbastanza umano, ignorante, dipendente, dei suoi io, il quale fu immediatamente proiettato su le menu peuple, le "masse" rozze e incivili che agli occhi dell'élite artefice della propria liberazione incarnavano tutti questi segni, orribili e ripugnanti, dell'animalità presente nell'uomo. Come afferma Robert Muchembled, acuto studioso del "grande scisma", l'élite impegnata nella propria autonoma civilizzazione, respingeva tutto ciò che le appariva "selvaggio, sporco, lascivo, per meglio vincere tentazioni analoghe dentro di sé". Le masse, come i demoni interni che l'élite intenta a darsi una forma desiderava esorcizzare venivano "giudicate brutali, sporche e totalmente incapaci di tenere a freno le passioni, così da poter essere modellate con lo stampo della civiltà". [10].

Sarebbe inutile chiedersi che cosa sia venuto prima e che cosa dopo: se la spinta all'autoelevazione fu innescata dalla vista della depravazione presente nella moltitudine brulicante degli "altri", o se le "masse" divennero agli occhi della "minoranza pensante" sempre più estranee, terrorizzanti e incomprensibili da quando l'élite, nel tentativo di autocoltivarci, aveva proiettato su di loro la paura segreta e intima delle passioni primitive, sempre in agguato sotto la vernice di un'"umanità" dipinta di fresco. In ogni caso, le vie di comunicazione tra le sfere "superiori" e "inferiori" della gerarchia si interruppero, apparentemente senza rimedio. La comprensione immediata tra loro era venuta meno, perché le immagini di una catena continua dell'essere scaturita dall'atto divino della creazione e sostenuta dalla grazia divina erano state spinte da parte per fare spazio alla libera espansione delle capacità dell'uomo.

In termini puramente astratti, l'emancipazione umanistica, nel momento più alto, si sarebbe potuta risolvere in una rottura più o meno permanente tra due parti della società, guidate da principi del tutto contrapposti: libertà dalle costrizioni contro controllo normativo totale, autodefinizione contro esistenza planctonica, *Übermenschheit* autoaffermativa contro schiavitù delle passioni.

Una simile contrapposizione, tuttavia, avrebbe potuto essere evocata solo nell'universo immaginario dei filosofi e anche lì difficilmente si sarebbe dimostrata sostenibile sul piano logico. In pratica, l'élite illuminata guardava alle masse

non come a un "altro" odioso e orrendo da cui ci si doveva (e poteva) tenere alla larga, ma come a un oggetto di governo e protezione, i due compiti intrecciati nella posizione della guida politica. Le vie di comunicazione interrotte in seguito al grande scisma dovevano essere ripristinate, l'abisso recentemente scavato doveva essere colmato. Per la filosofia, da quella sfida pratica doveva prendere avvio la ricerca febbrile di un elemento di connessione tra i due lati del precipizio, che sconfiggesse la tentazione di confinare la tanto preziosa umanità nell'élite emancipata.

Inoltre, la libertà di autocostruirsi era rivendicata nel nome di un potenziale umano: se fosse stata rivendicata in modo coerente avrebbe dovuto essere argomentata nei termini di una capacità umana universale, e non in termini apertamente settari. Furono questa mescolanza e questo intreccio di necessità teoriche e pratiche a conferire all'etica una posizione di primo piano tra le preoccupazioni dell'epoca moderna. E anche a trasformarla nella *raison d'être* così come nell'impedimento, di gran parte della filosofia moderna.

Secondo Jacques Domenech, quando Diderot scriveva, nel suo saggio sui regni di Claudio e Nerone, che La Mettrie era "uno scrittore che non aveva la più pallida idea di quali fossero i veri fondamenti della morale", formulava l'accusa più grave che possa essere rivolta contro un filosofo dell'illuminismo. [11].

In realtà, nonostante le divergenze esistenti tra loro, les philosophes la pensavano allo stesso modo sulla necessità e sulla possibilità di fondare su basi solide e incrollabili una morale che vincolasse tutti gli esseri umani: persone di tutte le posizioni sociali e di tutte le nazioni e le razze. Basi così non sarebbero state in debito con alcuna Rivelazione cristiana, veramente di nessuna tradizione locale, particolaristica (i principi morali cristiani che facevano riferimento ai comandamenti divini, come sottolineò Helvétius, potevano andar bene soltanto "per l'esiguo numero di cristiani sparsi sulla Terra"; i filosofi, al contrario, sono sempre vincolati a parlare dell'universale). Esse dovevano fare assegnamento solo sulla "natura dell'uomo" (d'Holbach).

La morale di una società propriamente umana doveva avere fondamenti tali da impegnare ogni essere umano in quanto umano e non contare su autorità sovra-umane o extra-umane, sempre costrette a portare il fardello, per così dire, di un peccato aggiuntivo: aver avuto voce senza rappresentare che una piccola porzione di umanità.

L'assalto dei filosofi contro la rivelazione doveva produrre contemporaneamente due effetti, entrambi costitutivi della moderna rivoluzione: delegittimare l'autorità del clero sulla base della sua ignoranza degli attributi umani universali (o della loro esplicita soppressione) e giustificare il riempimento del vuoto così creato dai rappresentanti illuminati dell'Universale, ora incaricati di promuovere e custodire la morale delle nazioni. Come les philosophes non si stancavano di ripetere in ogni occasione, era compito dell'élite illuminata "rivelare alle nazioni i fondamenti su cui doveva essere costruita la morale", "insegnare alle nazioni" i principi della condotta morale.

L'etica dei filosofi doveva sostituire la rivelazione della Chiesa, rivendicando con una radicalità e intransigenza persino maggiori la validità universale. Così i filosofi dovettero prendere il posto del clero come governanti spirituali e custodi delle nazioni. Il codice etico doveva essere fondato sulla "natura dell'uomo". Questa, almeno, era la dichiarazione d'intenti. Comunque fu sufficiente pronunciarla per portare alla luce il pericolo che la formula dei fondamenti naturali dell'etica presentava per l'idea dell'ordine costruito dall'uomo e del ruolo direttivo che la classe colta rivendicava per sé in quell'ordine.

I fondamenti dell'etica dovevano essere situati nella "natura" degli uomini empirici, "realmente esistenti"? Nelle inclinazioni e negli impulsi, per così dire, grezzi integri, quali apparivano nelle scelte che le persone facevano allo scopo di perseguire obiettivi e stabilire relazioni? Una simile versione "democratica" della "natura umana" si sarebbe scontrata con l'offerta dei filosofi di assumere la guida spirituale e non avrebbe fatto che renderne superflui i servizi.

In un certo qual modo, i filosofi stessi preferirono spaventare i loro lettori dipingendo a tinte fosche la minaccia dell'ordine umano come tale: se alla condotta umana fosse consentito di seguire le proprie inclinazioni naturali, non potrebbe esistere alcun ordine adatto alla convivenza umana. La vita sarebbe "brutta, stupida e breve". "La moltitudine," scriveva d'Alembert, era "ignorante e istupidita [...] incapace di un'azione forte e generosa." [12]. La grossolanità, la crudeltà e le passioni sfrenate che caratterizzavano il comportamento delle masse producevano effetti di una distruttività incalcolabile.

Mai les philosophes si distinsero per il fatto di tenere in grande considerazione gli uomini "empirici". Ciò

rappresentava per loro un problema, e una difficoltà; infatti, era in base alla "natura" di tali uomini che essi cercavano di trovare il codice etico che avrebbe dovuto a sua volta legittimare come promulgatori di regole etiche e custodi morali coloro che dovevano sconfiggere l'ignoranza.

L'unica soluzione possibile a questo dilemma era la seguente: sì, sarà la natura dell'uomo a fornire un fondamento solido come la roccia, e sufficiente, per il codice etico valido universalmente; ma no, non è la "natura dell'uomo" così come è adesso, come la si può vedere e descrivere oggi, che potrà servire in quanto tale come fondamento. Questo perché ciò che noi possiamo vedere e descrivere ora non è la manifestazione della "vera natura umana". La natura umana non si è ancora pienamente realizzata in alcun luogo. Al momento, la natura umana esiste solo in potentia, come possibilità non ancora nata, una possibilità in attesa di una levatrice che l'aiuti a venire alla luce, e non prima di un lungo travaglio, né senza acuti dolori.

La natura umana "non-è-ancora". La natura umana è il proprio potenziale; un potenziale non realizzato, ma - questa è la cosa importante - tale da non potersi realizzare da sé, senza l'aiuto della ragione e di coloro che la possiedono. Due cose innanzitutto dovevano essere fatte perché quel potenziale si trasformasse in una realtà quotidiana di vita. In primo luogo, il potenziale morale nascosto negli esseri umani doveva essere rivelato loro; gli uomini dovevano essere messi a conoscenza dei principi cui avrebbero potuto conformarsi ma che non erano in grado di scoprire senza aiuto. In secondo luogo, gli uomini dovevano essere aiutati a seguire tali principi da un ambiente accuratamente studiato per favorire e remunerare davvero la condotta morale. Entrambi i compiti richiedevano evidentemente delle capacità professionali: il primo quelle degli insegnanti, il secondo quelle dei legislatori. La loro urgenza collocò saldamente la conoscenza e il conoscibile, e chi era capace di mettere in pratica la conoscenza del conoscibile, nella posizione di autorità suprema. Dalle loro idee e dai loro atti dipendeva il destino della ricostruzione della realtà umana in armonia con la natura umana. Perché gli uomini avrebbero dovuto conformarsi ai principi di cui i loro insegnanti li avevano messi a conoscenza? In mancanza di sanzioni divine, ora decisamente rifiutate, un codice etico doveva fare appello alle esigenze di coloro che venivano esortati a seguirlo. Il desiderio di essere morali poteva solo avere radici altrettanto terrene delle basi su cui si sarebbe

dovuta costruire la futura etica, e superare la prova altrettanto umana del terreno su cui queste basi erano state collocate.

Doveva essere chiaro che fare del bene andava a vantaggio di chi lo faceva. Lo si doveva desiderare per i benefici che recava: qui, ora, in questo mondo. Doveva giustificarsi come scelta razionale per chi desiderasse una vita buona, razionale per via delle remunerazioni che comportava. "Interesse" e "amore di sé" (*l'amour-propre*) erano i nomi con cui venivano indicate le ragioni per sottomettersi a coloro che portavano la nuova morale e accettare i loro insegnamenti.

L'amore di sé è ciò che noi tutti sperimentiamo e ciò da cui siamo "naturalmente" guidati in ciò che facciamo. Tutti desideriamo il piacere e tutti vogliamo evitare il dolore; ma nulla garantisce che l'amore di sé raggiunga ciò che si prefigge se non è illuminato, cioè sostenuto e guidato, da un interesse personale inteso correttamente. Sì, proprio interesse inteso correttamente; ma intendere correttamente è esattamente ciò di cui la mente rozza e incolta era incapace.

Agli uomini bisogna dire quali sono i loro veri interessi; se non ascoltano o sembrano essere duri d'orecchi, devono essere costretti a comportarsi come i loro reali interessi richiedono: se necessario, contro la loro volontà. Gli uomini non dovrebbero nuocersi l'un l'altro, perché evitare di nuocere agli altri si accorda con il loro interesse personale, almeno nel lungo periodo, anche se una persona rozza, di vedute ristrette, potrebbe credere il contrario. Il disprezzo di coloro con cui si vive è qualcosa che nessuno potrebbe né vorrebbe mai subire, spiegava Voltaire, per cui "*tout homme raisonnable conclura qu'il est visiblement de son intérêt d'être honnête homme*" (*Traité de métaphysique*). Quando viene posta di fronte alla realtà delle cose, ogni persona ragionevole deve accettare che far del bene agli altri è meglio che far loro del male. Se accetta questo, la ragione viene in aiuto dell'amore di sé, e il loro incontro consente di agire nel proprio interesse personale inteso correttamente.

La ragione è una proprietà umana condivisa, ma nel caso di questa particolare forma di uguaglianza, come in tutti gli altri casi, alcuni esseri umani sono più uguali di altri. I filosofi sono persone dotate di un accesso più diretto alla ragione, alla ragione pura, non offuscata da interessi limitati; è perciò compito loro scoprire quale tipo di comportamento la ragione detterebbe alla persona ragionevole. Poi dovrebbero comunicare le loro scoperte a coloro che non sono in grado di compierle da soli, e dovrebbero farlo con l'autorità delle

"persone competenti". Agli altri, a coloro cui è diretto il messaggio, tali scoperte giungono nella forma di Legge: non una regola insita nelle loro stesse scelte, ma una regola che induce alla scelta dall'esterno. Nonostante il fatto che la ragione sia proprietà di tutti, l'obbedienza alle regole promulgate nel nome della ragione segue il modello della sottomissione a una forza esterna soverchiante. In questo senso possiamo pensare a esse come a leggi promulgate da autorità armate di mezzi coercitivi con cui fare osservare le istruzioni. Benché la giustificazione della moralità sia rigidamente individualistica e autonoma - in quanto fa riferimento all'amore di sé e all'interesse personale - la realtà del comportamento morale può essere assicurata solo dalla forza eteronoma della Legge.

L'espropriazione e la riappropriazione dell'indizio morale.

Il codice etico come strumento di dominio avrebbe potuto occupare la distanza tra le inclinazioni individuali "realmente esistenti" e l'ipotetico modo in cui le persone si sarebbero comportate se la loro condotta fosse stata guidata dall'interesse personale inteso correttamente.

In realtà, fino a quando questa distanza non fu colmata il codice etico non poté essere altro che un invito all'eteronomia morale, o una sua giustificazione, benché facesse appello, come doveva fare, alla capacità innata degli uomini di pronunciare giudizi morali autonomi.

Ogni persona è capace di scelta morale, e questo è ciò che ci permette di vedere in ogni persona il destinatario di un'esigenza morale e un soggetto moralmente responsabile; ma per una ragione o per l'altra (si tratti del fardello condiviso ed ereditato del peccato di Adamo, o dell'ignoranza del proprio interesse, o ancora delle tenaci passioni dell'animale che è nell'uomo) molte o gran parte delle persone, quando compiono una scelta, non scelgono ciò che è moralmente buono. Pertanto, paradossalmente, è proprio la libertà di giudicare e di scegliere ad aver bisogno di una forza esterna che costringa la persona a fare del bene "per la propria salvezza", "per la propria serenità", o "nel proprio interesse". Questo paradosso ha ossessionato i pensatori morali fin dall'attacco di Agostino all'"eresia" di Pelagio. Dal punto di

vista formale, si trattava in effetti di un paradosso logico, con cui l'ingegnosità filosofica toccava i propri limiti. Peraltro, esso non aveva nulla di paradossale nella misura in cui la condizione reale del vivere comune funzionava.

Tutte le istituzioni sociali basate su sanzioni coercitive sono state e sono fondate sul presupposto che l'individuo non sia degno di fiducia quanto alla capacità di compiere scelte buone (intendendo con "buone" sia buone per l'individuo" sia "buone per la comunità", o buone in entrambi i modi al tempo stesso). Ma proprio il fatto che la vita comune sia satura di istituzioni coercitive, dotate della sola autorità di stabilire i criteri di buona condotta, rende l'individuo in quanto individuo precipuamente inaffidabile. Perché la libertà individuale abbia conseguenze moralmente positive, si può solo (almeno in pratica) consegnare tale libertà ai criteri stabiliti in modo eteronomo; cedere alle forze socialmente accettate il diritto di decidere che cosa è buono e rimettersi ai loro verdeti. Ciò significa, in breve, sostituire la morale con il codice legale, e foggiare l'etica sul modello della Legge. La responsabilità individuale viene dunque interpretata (di nuovo, almeno in pratica) come responsabilità connessa con il rispetto o la violazione delle regole etico-legali socialmente riconosciute. Formulata in questi termini generali la dialettica morale/legge si presenta come "condizione esistenziale" della persona umana; come insolubile antinomia "individuo-gruppo" o "individuo-società". E in quanto tale è stata frequentemente oggetto di riflessione sia nelle analisi filosofiche sia in quelle sociologiche, in autori che vanno da Jean-Jacques Rousseau a Herbert Spencer, da Emile Durkheim a Sigmund Freud.

Tuttavia, il modello apparentemente universale che tali riflessioni hanno prodotto nasconde i livelli molto diversi di eteronomia cui i diversi individui sono esposti, e la misura molto diversa in cui essi possono, come in effetti avviene, accettare tale condizione. L'autonomia e l'eteronomia individuali, nella società moderna, sono distribuite in maniera ineguale. Anche se la loro presenza verrà scoperta in ogni condizione umana, esse si presenteranno in proporzioni molto diverse, essendo state ripartite tra le differenti posizioni sociali in misure differenti. In realtà, l'autonomia e l'eteronomia, la libertà e la dipendenza (e l'attribuzione dell'affidabilità morale che tende a essere ex post facto teorizzata come radice della loro antinomia) sono tra i principali fattori della stratificazione sociale.

Ciò che i modelli filosofici e sociologici della "condizione

umana universale" cercavano (invano) di sconfiggere nella teoria era il dualismo pratico delle posizioni morali nella società moderna, essa stessa strumento e riflesso di dominio. Nella società moderna alcuni individui sono più liberi di altri; alcuni sono più dipendenti di altri. Ad alcuni si permette di prendere decisioni autonome (e possono essere tali, grazie alle risorse che i decisori hanno a disposizione); o perché si ha fiducia che i decisori conoscano bene i loro interessi e prendano perciò decisioni ragionevoli e opportune, o perché le decisioni che essi prendono sono esenti dall'obbligo di possedere la competenza del codice etico socialmente approvato e dichiarate "moralmente indifferenti" (adiafore - tali per cui su di esse le autorità custodi dell'etica non avvertono la necessità di prendere una posizione).

Ad altri non si permette di prendere decisioni veramente autonome (e difficilmente possono essere tali, considerando la scarsità di risorse a disposizione dei potenziali decisori); o perché non sono ritenuti capaci di conoscere i loro reali interessi e perciò di agire in base a essi, o perché le azioni autonome che potrebbero compiere vengono riconosciute dannose per il bene del gruppo nel suo insieme, e perciò, indirettamente, per gli stessi attori. In poche parole, questa duplice misura è l'espressione del dilemma tra l'intrinseca desiderabilità di un libero processo decisionario e la necessità di limitare la libertà di coloro che si presume la usino per fare del male. Si può aver fiducia che i saggi (il nome in codice dei potenti) facciano del bene autonomamente; ma non si può aver fiducia che tutti siano saggi.

Così, per mettere in grado chi ha più risorse di continuare a fare del bene occorre aumentarne le risorse (sperando che ne voglia fare buon uso); ma per impedire che chi ha meno risorse faccia del male occorre ridurre ulteriormente le risorse a sua disposizione (occorre, per fare un esempio, dare più denaro ai ricchi, ma meno ai poveri, per essere sicuri che in entrambi i casi il risultato sarà quello voluto). Naturalmente, la libertà totale e la dipendenza totale non si troveranno da nessuna parte nella società. Entrambe sono solo poli immaginari tra cui si collocano, e oscillano, le situazioni reali.

Inoltre, coloro che aspirerebbero, idealmente, a rivendicare un monopolio, o almeno una maggiore quantità dei diritti di libera scelta sulla base di capacità esclusive nel processo decisionario razionale, raramente vengono accontentati, e certo non sempre.

La libertà (la sua realtà) è un privilegio, ma un privilegio

violentemente contestato, e destinato a esserlo. Tale privilegio non può essere rivendicato esplicitamente. Deve essere difeso in un modo più sottile, dichiarando che la libertà è la proprietà innata della condizione umana, e che nessuno può farne un uso che la società possa sopportare senza metterne in pericolo la sopravvivenza e l'equilibrio. Anche in questa forma tuttavia, la difesa del privilegio viene messa in discussione. Quale sia l'uso corretto della libertà, che cosa sia vantaggioso o dannoso per il bene comune è una questione controversa causa di un vero conflitto di interessi e oggetto di interpretazioni contrapposte.

In questo caso c'è un conflitto reale, e una reale contrapposizione tra condizioni di vita, che le teorie dell'etica tesse a stabilire principi universali applicabili a ogni cosa ignorano o trascurano a loro danno; alla fine, si ritrovano o con una lista di ricette per dilemmi universalmente esperiti, ma terribilmente insignificanti o immaginari, o con modelli astratti la cui eleganza logica delizia i filosofi, ma in gran parte inservibili per la morale pratica e il processo decisionario quotidiano nella società quale è. Questa triste situazione non è davvero da imputare ai filosofi. Nella società umana i singoli sono tenuti a conformarsi a criteri morali diversi e godono di autonomia morale in misura diversa. Tali criteri e tale autonomia sono entrambi oggetti di conflitto e di lotta. Non esiste una forza sociale potente e incontestata che possa (oppure, in quanto a ciò, che voglia) cambiare i principi universali, per quanto saldamente fondati sul piano intellettuale, in criteri efficaci di comportamento universale.

Esistono invece molte forze, e molti criteri etici, la cui presenza mette l'individuo in una condizione di incertezza morale da cui non esiste una via di fuga sicura, del tutto soddisfacente.

Alla fine del percorso che la società moderna ha compiuto alla ricerca di un codice di regole etiche universalmente valido, assimilabile a Legge, sta l'individuo moderno bombardato da richieste, opzioni e desideri di natura morale in conflitto tra loro, ed è sulle sue spalle che ricade la responsabilità delle azioni che compie. "Ciò che ci rende moderni," scrive Alan Wolfe, "è che siamo capaci di agire come agenti morali di noi stessi.." [13]. Ma moderni o no, viviamo in una società moderna, che non ci lascia altra scelta che essere gli agenti morali di noi stessi - anche se (o piuttosto perché) non mancano le offerte di chi vorrebbe svolgere questo compito per noi (in cambio di denaro, di libertà o di

entrambi).

Alla fine del percorso compiuto a partire dall'età moderna, ci ritroviamo, per così dire, al punto di partenza. Agli individui dovrebbe essere risparmiata l'angoscia dell'incertezza in una società organizzata razionalmente - "trasparente" - in cui la Ragione, e la Ragione soltanto, governi suprema. Il tentativo di rendere gli individui universalmente morali attribuendo le loro responsabilità ai legislatori è fallito, e la promessa di rendere tutti liberi non ha potuto essere mantenuta. Adesso sappiamo che dovremo affrontare per sempre dilemmi morali privi di soluzioni inequivocabilmente buone (cioè, universalmente accettate, pienamente riconosciute), e che non sapremo mai con certezza dove cercare tali soluzioni; e neppure se trovarle è un bene.

Il postmoderno: la morale senza codice etico.

Quando dobbiamo compiere scelte di grande importanza e potenzialmente gravide di conseguenze, non ci affidiamo più alla saggezza dei legislatori o all'acume dei filosofi per uscire una volta per tutte dall'ambivalenza morale e dall'incapacità di decidere. Ci viene il sospetto che la verità sia l'opposto di quanto ci è stato detto. E la società (la sua esistenza e prosperità) a esser resa possibile dalla capacità morale dei suoi membri, non il contrario. Più precisamente, come afferma Alan Wolfe, la morale è una pratica "negoziata tra soggetti che apprendono e che sono capaci di crescere, da un lato, e una cultura capace di cambiare, dall'altro". [14].

Invece di ripeterci che non esisterebbero individui morali se non fosse per 1 opera di formazione/addestramento svolta dalla società, ci convinciamo del fatto che è la capacità morale a rendere gli esseri umani così abili a costruire società e a garantire a esse, nonostante tutto, la sopravvivenza, felice o meno felice. La verità probabile è che le scelte morali sono proprio scelte, e i dilemmi sono proprio dilemmi e non gli effetti temporanei e modificabili della debolezza, dell'ignoranza o degli errori umani. I problemi non comportano soluzioni predeterminate, così come i crocevia non comportano direzioni intrinsecamente preferibili. Non esistono principi assoluti che si possano apprendere, imparare a memoria e mettere in campo per sfuggire a situazioni da cui è difficile uscir bene e risparmiarsi così il retrogusto amaro (si

chiami scrupoli, coscienza sporca, o peccati), che lasciano le decisioni prese e attuate.

La realtà umana é caotica e ambigua, per cui le decisioni morali, diversamente dai principi etici astratti, sono ambivalenti. E in questo tipo di mondo che dobbiamo vivere; eppure, quasi volessimo sfidare gli angosciati filosofi, che non riescono a concepire una morale "senza principi, una morale senza fondamenti, noi dimostriamo giorno dopo giorno che possiamo vivere, o impariamo a vivere, o facciamo in modo di vivere, in un mondo simile, benché pochi di noi saprebbero enunciare, se interrogati, i principi che ci guidano, e ancor meno saprebbero dire qualcosa dei "fondamenti senza i quali, si presume, non potremmo essere buoni e gentili gli uni verso gli altri. Sapere che questa è la verità (o intuirlo, o fare come se lo si sapesse) significa essere postmoderni. Il postmoderno, si potrebbe affermare, è la modernità senza illusioni (inversamente, la modernità è il postmoderno che rifiuta di accettare la propria verità). Le "illusioni di cui si parla si riducono alla credenza che il "caos" che caratterizza il mondo umano sia solo una condizione temporanea e modificabile, che verrà prima o poi rimpiazzata dal dominio ordinato e sistematico della ragione. La "verità" è che il "caos" rimarrà nonostante tutto ciò che potremo fare o sapere, e che i modesti ordini e "sistemi" che foggiamo nel mondo sono fragili, effimeri, e altrettanto arbitrari, e alla fine casuali, delle loro alternative.

Il postmoderno, si potrebbe anche affermare, reca il "reincanto" del mondo dopo il costante e strenuo, benché alla fine vano, tentativo moderno di dis-incantarlo (o, per essere più precisi, la resistenza al dis-incanto, quasi mai vinta, è stata fin dal principio la "spina postmoderna" nel fianco della modernità). [15]. La sfiducia nei confronti della spontaneità umana, delle tensioni, degli impulsi e delle inclinazioni che resistono alla previsione e alla giustificazione razionale, è stata pressoché rimpiazzata dalla sfiducia nella ragione fredda e calcolatrice.

È stata restituita dignità alle emozioni e legittimità alle simpatie e alle lealtà "inesplicabili", o meglio, irrazionali, che non "possono esprimersi in termini di utilità e finalità. Non si cerca più febbrilmente la funzione, manifesta o latente, di tutto ciò che le persone fanno l'una all'altra e a se stesse.

Il mondo postmoderno è un mondo in cui il mistero non è più un estraneo appena tollerato in attesa di un ordine di deportazione. In questo mondo possono accadere cose che

nulla ha reso necessarie, e le persone fanno cose cui nessuno saprebbe attribuire una finalità spiegabile, per non dire "ragionevole". La paura del vuoto per Theodor Adorno il più acuto tra gli effetti psicologici del moderno Illuminismo, è stata smussata e attenuata (benché mai completamente annullata). Impariamo a vivere con eventi e atti che non solo sono non-ancora spiegati, ma inspiegabili (poiché ciò che ne sappiamo è quel che sapremo sempre). Alcuni di noi direbbero addirittura che sono tali eventi e atti a costituire il nocciolo duro, irremovibile, della condizione umana. Impariamo di nuovo a rispettare l'ambiguità, a tener conto delle emozioni umane, ad apprezzare le azioni senza un fine e un ritorno quantificabili. Prendiamo atto che non tutte le azioni, e in particolare non tutte le azioni più importanti, devono avere una giustificazione e una spiegazione per meritare il nostro apprezzamento. A una mente moderna tali sentimenti postmoderni appaiono come un pericolo mortale per la convivenza umana. Dopo aver denigrato e svilto gli atti umani mossi solo dalle "passioni" e dalle inclinazioni naturali, la mente moderna è atterrita dalla prospettiva di una "deregolamentazione" della condotta umana, di vivere senza un codice etico rigido e onnicomprensivo, di scommettere sull'intuizione morale e sull'abilità dell'uomo di negoziare l'arte e gli usi del vivere insieme, piuttosto che cercare il sostegno di regole assimilabili a legge, spersonalizzate e rafforzate da poteri coercitivi. Poiché ci è stato insegnato, presto o tardi, in misura maggiore o minore, a condividere quelle paure e quelle angosce, è stato inculcato in tutti noi un residuo sufficiente di sentimenti moderni. Accettare l'imprevedibile e rispettare l'ambiguità non è così facile; non c'è ragione di minimizzarne il costo psicologico. Ma è anche estremamente remunerativo.

Il re-incanto postmoderno del mondo offre l'opportunità di vedere la capacità morale dell'uomo come è veramente, senza maschere e senza storpiature; di riammetterla nel mondo degli uomini dopo l'esilio moderno; di restituirle i suoi diritti e la sua dignità, di cancellare il ricordo della denigrazione, lo stigma lasciato dalla sfiducia moderna. Non che il mondo, come conseguenza, diventerà necessariamente migliore e più ospitale. Ma avrà l'opportunità di venire a patti con le incrollabili e inalterabili inclinazioni che non era evidentemente riuscito a cancellare per legge, e di partire da lì. Forse partire da lì (piuttosto che dichiarare nulla quella partenza) renderà anche più realistica la speranza di un

mondo più umano, e questo per via della sua umiltà. Far uscire la morale dalla rigida corazza dei codici etici costruiti artificialmente (cioè abbandonare l'aspirazione a mantenerla chiusa in una tale corazza) significa ri-personalizzarla. In passato le passioni umane erano considerate troppo mutevoli e incostanti, e il compito di rendere la convivenza umana sicura troppo serio, per affidare il destino della coesistenza umana alle capacità morali delle persone. Ora comprendiamo che non può essere altrimenti; meglio, che quel destino non può essere oggetto di cure adeguate (nel senso che tutte le cure profferte o studiate si dimostrerebbero irrealistiche o, quel che è peggio, controproducenti) se il nostro modo di prenderci cura non tenesse conto della morale personale e della sua ostinata presenza. L'esperienza ci insegna che è la morale personale a rendere possibili, sul piano dell'etica, la negoziazione e il consenso, e non il contrario. Certo, la morale personale non garantirebbe il successo di tali negoziazioni. Potrebbe anzi renderle più difficili e porre una serie di ostacoli al loro svolgimento: non vi sarebbero più bulldozer a tracciare le strade. Più verosimilmente, potrebbe rendere qualsiasi accordo eventualmente raggiunto inefficace, temporaneo e scarsamente condiviso. Ma ora sappiamo che è precisamente questo lo stato delle cose, la nostra condizione, e che potremmo fingere il contrario solo a rischio e pericolo della nostra posizione eretta.

Ri-personalizzare la morale significa riportare la responsabilità morale dal punto di arrivo (dove è stata esiliata) al punto di partenza (dove è a casa) del processo etico. Ora ci rendiamo conto - con un misto di inquietudine e di speranza - che se la responsabilità morale non esistesse "dal principio", se non fosse in qualche modo radicata nella nostra stessa condizione di esseri umani, non apparirebbe grazie a qualche tentativo nobile o dispotico.

La nostra approvazione va istintivamente a moniti come quello espresso da P.F. Strawson più di vent'anni fa, secondo cui alla domanda "Qual è l'interesse dell'individuo per la morale?", "non si deve rispondere citando l'interesse generale per l'esistenza di qualche sistema di esigenze socialmente sancite" [16] (anche se non siamo più sicuri che si debbano porre domande sull'"interesse per la morale"; sospettiamo che si tratti di un genere di domanda ingannevole, che svuota di significato la risposta). Inoltre, crediamo che tutte le sostituzioni costruite socialmente -come le responsabilità funzionali o procedurali siano solo surrogati logori,

inaffidabili e moralmente dubbi (sebbene efficaci sul piano strumentale), che attenuano, anziché rafforzare, la responsabilità personale: l'ultimo appiglio e l'ultima speranza per la morale. Troppo tardi riconosciamo il valore di quanto afferma Vladimir Jankélévitch, secondo il quale nello stesso modo in cui il fatto del cogito priva di validità lo scetticismo totale, il fatto dell'"intimità morale" deve essere visto come "l'ultima istanza" contro cui "l'appello è impossibile, eccetto che nel caso di malafede". "Nulla sostituisce quest'intimo consenso dell'anima intera: né il consenso superficiale che si attacca alle parole, né un'autorità trascendente che richieda di venire essa stessa aiutata dalla coscienza del proprio riconoscimento." [17].

Delegittimare o "mettere tra parentesi" gli impulsi e i sentimenti morali per poi cercare di riedificare l'edificio dell'etica a partire da ragionamenti accuratamente mondati dalle sfumature emotive e sciolti da ogni legame con l'intimità umana non manipolata, equivale a dire (per usare la celebre metafora di Harold Garfinkel) che se noi solo potessimo levar di mezzo i muri, vedremmo meglio che cosa sorregge il soffitto.

È il "fatto brutto" originario e primordiale dell'impulso morale, della responsabilità morale, dell'intimità morale a costituire la materia di cui è fatta la morale della convivenza umana. Dopo secoli di tentativi di dimostrare il contrario, il "mistero della legge morale che è dentro di me" (Kant) appare una volta di più impossibile da spiegare. Come Michael S. Pritchard ha recentemente suggerito, esprimendo uno stato d'animo ampiamente condiviso, possiamo provare a uscire da noi stessi e cercare di sostenere con imparzialità quelle proposizioni [etiche] da un punto di vista esterno, oggettivo. Ma, come osserva Strawson, finora nessuno di questi tentativi ha avuto successo, e non senza ragione. Immaginiamo che una giustificazione esterna esiga che ci spogliamo dei nostri sentimenti morali, consentendoci di esaminare le proposizioni in questione "oggettivamente": a quali risorse potremo fare appello per compiere il nostro esame? Per render giustizia all'oggetto dobbiamo impiegare le nostre sensibilità morali, inclusi come in effetti sono, i nostri sentimenti.

Non esiste un terreno neutrale.

Se deve avere un uso pratico per noi, la filosofia morale deve essere un "compito interiore", per quanto si possa desiderare diversamente. [18]. In quanto l'ossessione moderna del fine e dell'utilità e l'incertezza ugualmente ossessiva di tutte le cose autoteliche (che pretendono cioè di essere i fini di se stesse e non i mezzi per raggiungere qualcosa di diverso da sé) gradualmente scompaiono, la morale ha l'opportunità di venire alla fine riconosciuta. Può smettere di lasciarsi persuadere o costringere a presentare le sue credenziali; a giustificare i suoi diritti con il beneficio che reca all'esistenza, alla reputazione o alla felicità personale o il servizio che rende alla sicurezza, alla legge e all'ordine della collettività.

Si tratta di un'opportunità allo stato embrionale poichè - come vedremo più avanti - la domanda "Perché dovrei essere morale?" è la fine, non l'inizio della posizione morale una posizione che (similmente alla Gemeinschaft di Tonnies) esiste solo nello stato an sich, che dura solo finché non è a conoscenza della sua presenza come presenza morale finché non si reifica in un oggetto d'esame e finché non si sottopone a una valutazione condotta in base a criteri che non le appartengono. Se tale opportunità verrà colta, la morale sarà libera di riconoscere (o meglio, non avrà bisogno di ammettere timidamente) la sua non-razionalità; il suo essere la propria ragione sia necessaria sia sufficiente. E questo va bene, perché nessun impulso morale può sopravvivere, e tanto meno uscire incolume, dalla prova del fuoco dell'utilità o del profitto. E perché tutta l'immoralità comincia con la richiesta di una simile prova al soggetto morale, o all'oggetto del suo impulso morale.

Note al Capitolo 1

- [01] - Secondo Daniel Bell, nel nostro mondo (un mondo che Bell preferisce definire "post-industriale") "gli uomini vivono sempre più al di fuori della natura, e sempre meno con le macchine e le cose; vivono, e si incontrano, solo tra loro. [...] Per gran parte della storia umana la realtà è stata la natura. [...] Negli ultimi 150 anni la realtà si è trasformata nelle tecniche, negli strumenti e negli oggetti fabbricati dagli uomini, ma dotati di un'esistenza autonoma al di fuori degli uomini, in un mondo reificato. [...] Ora la realtà si sta riducendo al solo mondo sociale" (*Culture and Religion in a Postindustrial Age*, in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, a cura di M. Kranzberg, Westview Press, Boulder (Col.) 1980, pp. 36-37). Le ampie generalizzazioni di Bell si rivelerebbero meno esagerate di quanto appaiano a prima vista se si accettasse che l'idea di "realtà" rappresenta l'aspetto decisamente più oscuro, ostico e ingestibile dell'esperienza contemporanea. A trasformarsi nel tempo è stato il cuore di questa zona oscura.
- [02] - H. Jonas, *Technological Man*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1974, pp. 176, 178; trad. it. di G. Bettini, *Dalla fede antica all'uomo tecnologico. Saggi filosofici*, il Mulino, Bologna 1991, pp. 266, 269.
- [03] - Anthony Giddens si spinge fino a definire la modernità "una cultura del rischio": "Il concetto di rischio diviene fondamentale per il modo in cui gli attori profani e i tecnologi organizzano il mondo morale. [...] Il tardo mondo moderno [...] è apocalittico, non perché si stia inevitabilmente dirigendo verso la catastrofe, ma perché introduce dei rischi che le generazioni precedenti non hanno dovuto affrontare" (*Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 3-4). Ma nella sua analisi pionieristica dei rischi e delle incognite che "l'azione cieca" (e nelle società contemporanee ultran complesse le azioni sono, per così dire, istituzionalmente cieche) non può che produrre in gran quantità, Ulrich Beck ha osservato che "ciò che danneggia o distrugge la natura non può essere riconosciuto mediante la propria sensibilità o il proprio sguardo". Gli effetti "sfuggono completamente alle capacità umane di percezione diretta. L'attenzione è puntata sempre più sulle incognite che non possono essere viste né percepite dalle vittime; incognite che in alcuni casi possono anche non produrre effetti sulla vita delle persone direttamente interessate, ma solo su quella dei loro figli" (*Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. ingl. di M. Ritter, Sage, London 1992, p. 27). Tali incognite non sono, e non possono essere, parte del calcolo che precede l'atto; sono assenti dai motivi e dalle intenzioni dell'azione. Gli effetti dannosi delle azioni umane sono involontari. Non è chiaro, perciò, come una persona morale possa evitarli. E non è chiaro nemmeno come possano costituire addirittura l'oggetto di una valutazione morale ex post facto, che è prerogativa delle azioni motivate.
- [04] - E. Fromm, *The Fear of Freedom*, Routledge, London 1960, p.116.
- [05] - Nondimeno, le speranze che la condotta umana possa essere guidata in ogni suo aspetto da regole precise, ferree, senza eccezioni e univoche, sono

state gradualmente distrutte, e quasi abbandonate nei recenti scritti di etica. Invece, è avvenuto un curioso capovolgimento di fini e mezzi. Piuttosto che cercare il codice onnicomprensivo (o il principio universale) dell'azione morale che possa fare da guida in tutti i casi della vita, gli studiosi di etica di questo secolo tendono sempre più a far convergere l'attenzione su una condotta e su scelte che potrebbero essere prescritte senza timore di sbagliare. Questo esclude dalla preoccupazione etica ambiti di esperienza estesi e decisivi, in quanto riconosce quale oggetto dell'indagine etica solo situazioni marginali e banali, che non sono fonte di inquietudine. G. E. Moore, che può essere considerato il più originale e il più autorevole tra gli studiosi di etica inglesi del ventesimo secolo, il quale aveva smesso di credere nei tentativi fallimentari di istituire per legge dei fondamenti della condotta morale: "[...] Se mi si chiede: 'che cosa è bene?', la mia risposta è che bene è bene e null'altro", e che la bontà è evidente quando viene vista e non richiede pertanto alcuna "spiegazione" (infatti spiegarla in termini di qualcos'altro significherebbe ciò che egli chiamava una "fallacia naturalistica"). Così Moore, alla fine della sua indagine, poté individuare come evidentemente e indubitabilmente "buono" "l'affetto per le persone e la fruizione di ciò che è bello, nell'arte e nella natura" (*Principia Ethica*, Cambridge University Press, Cambridge 1903, pp. 10, 188; trad. it. di G. Vattimo, *Principia Ethica*, Bompiani, Milano 1964, pp. 50, 292). Quanto ai pretesi seguaci di G. E. Moore della scuola "intuizionistica", vale la pena citare il caustico commento di Mary Warnock: ci dicono che "conosciamo le verità dell'etica come conosciamo la verità della matematica, forse anche meglio, ma ciò che conosciamo sembra improvvisamente alquanto noioso. [...] Gli esempi diventano sempre più banali e assurdi. E difficile immaginare come ci si possa sentire particolarmente turbati da questioni come cercare di rianimare un uomo che si sente male, rallentare quando ci si sta per immettere nella strada principale con la propria auto e restituire il libro preso in prestito" (*Ethics since 1900*, Oxford University Press, Oxford 1979, pp. 43-44). Scorrere la recente produzione nel campo dell'etica "generalistica" rivela come il verdetto della Warnock si estenda molto al di là del caso da lei preso in esame.

[06] - In *De hominis dignitate* (1572), Editrice Atanòr, Roma 1986, p. 11; citato da S. Davis, *Renaissance View of Man*, Manchester University Press, Manchester 1978, pp. 62-63.

[07] - Ovidio, *Metamorfosi*, a cura di R. Bernardini Marzolla, Einaudi, Torino 1979, VIII 732-735 [N.d.T.].

[08] - S. Davies, op. cit., p. 77.

[09] - Cfr. J. Carroll, *Humanism: The Rebirth and Wreck of Western Culture*, Fontana, London 1993, Prologue.

[10] - R. Muchembled, *L'invention de l'homme moderne: sociabilité, mœurs et comportements collectives dans l'Ancien Régime*, Fayard, Paris 1988, pp. 13, 150.

[11] - J. Domenech, *L'éthique des lumières: les fondements de la morale dans la philosophie française du XVIII^e siècle*, J. Vrin, Paris 1989, p. 9. Le frasi dei filosofi citati in seguito sono tratte da questo volume.

- [12] - Sul modo intrinsecamente contraddittorio in cui i filosofi vedevano la gente comune e sulle antinomie irrisolvibili in cui tale modo di vedere invischiava i fautori dell'Illuminismo, vedi Z. Bauman, *Legislators and Interpreters*, Polity Press, Cambridge 1987, cap. 5; trad. it. di G.Franzinetti, *Decadenza degli intellettuali. Da legislatori a interpreti*, Bollati Boringhieri, Torino 1992.
- [13] - A. Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, University of California Press, Berkeley 1989, p. 19.
- [14] - Ivi, p. 220.
- [15] - Ho argomentato questa tesi in modo più esauriente in *Narrating Postmodernity*, in Z. Bauman, *Intimations of Postmodernity*, Routledge, London 1992.
- [16] - P. F. Strawson, *Freedom and Resentment and Other Essays*, Methuen, London 1974, p. 35.
- [17] - V. Jankélévitch, *Traité des vertus*, Flammarion, Paris 1971; trad. it. parziale di E.K. Imberciadori, *Trattato delle virtù*, Garzanti Milano 1987 citato da *Contemporary European Ethics Selected Readings*, a cura di J.J. Kockelmans, Doubleday, New York 1972, pp. 45-46.
- [18] - M. S. Pritchard, *On Becoming Responsible*, University Press of Kansas, 1991, p. 10.

CAPITOLO 2.

L'universalità inafferrabile.

Circa mezzo secolo fa così rifletteva Robert Musil in *L'uomo senza qualità*, il suo addio raffinato, e opportunamente incompiuto, al diciannovesimo secolo:

Chi può essere ancora interessato a quelle vecchie, insulse chiacchiere sul bene e sul male, quando è stato stabilito che il bene e il male non sono affatto delle "costanti", ma dei "valori funzionali" così che la bontà delle opere dipende dalle circostanze storiche, e la bontà degli esseri umani dall'abilità psicologica e tecnica con cui le loro qualità sono sfruttate?

Dobbiamo ancora scoprire fino a che punto (e persino se) questa "storicità" del bene e del male, che tanto angosciava i predicatori morali, turbasse anche le persone comuni, immerse nelle loro occupazioni quotidiane; e se nei momenti di smarrimento, o anche nei momenti terribili in cui si sentivano perdute, esse, seguendo i filosofi, collegassero la loro incapacità di agire al fatto che altri, in epoche e luoghi diversi, avevano tracciato il confine tra bene e male in modo diverso da loro; oppure se la conoscenza di quel fatto, qualora la possedessero, non le turbasse enormemente; se essa accrescesse l'angoscia generata dall'incertezza e dall'indecisione da cui erano sopraffatte allorché si sforzavano di controllare il loro futuro, che continuava a rimanere sconosciuto; e se ciò cambiasse le loro abitudini in misura considerevole. Pochi di noi sembrano preoccuparsi di scoprire quanto ampiamente (o quanto poco) le nostre immagini del bene e del male siano condivise, e per quanto tempo una tale visione comune sia durata e potrebbe durare; per la maggior parte di noi la convinzione che ciò che facciamo abbia l'approvazione delle "persone come noi" - "le persone che contano" - è tutto ciò di cui abbiamo bisogno per dormire sonni tranquilli, e per mettere a tacere la nostra coscienza quando "loro" - quelli che sono "diversi da noi" - manifestano la loro disapprovazione. L'intima connessione tra obbedienza alle regole morali e fede nella loro universalità costituiva quasi certamente l'idea e la preoccupazione principale dei filosofi.

Non si potrebbe né si cercherebbe di postulare una tale connessione se non si fosse già attribuita alle persone comuni la ricerca della coerenza e della congruenza, che era la caratteristica professionale dei filosofi; o se non si fossero proiettate su di loro le preoccupazioni caratteristiche delle autorità costituite, che sono solite coltivare ambizioni locali sotto bandiere universalistiche. Ma in effetti era una preoccupazione dei filosofi, e anche seria. Il fatto che le immagini del bene e del male siano diverse da un luogo all'altro e da un'epoca all'altra, e che ciò sia pressoché inevitabile, non è un segreto almeno dai tempi di Montaigne. Pochi tra gli autori che ne hanno scritto, tuttavia, hanno preso in considerazione questo fatto con la stessa equanimità rassegnata, ma serena e trasparente, esibita da Montaigne. La maggior parte ne ha provato orrore, come davanti a una minaccia e a un'assurdità estrema, una sfida sia per chi pensa sia per chi agisce. La verità è, per definizione, una sola: sono le credenze errate a essere innumerevoli; lo stesso deve certamente valere per la correttezza morale, se i precetti morali devono godere di un'autorità più rispettabile di quella posseduta dalla mera arroganza del "questo è ciò che io voglio, e che voglio adesso".

Se le regole morali predicate e/o praticate qui e ora devono godere di una tale autorità, occorre dimostrare non che le altre regole sono diverse, ma che sono errate o ingiuste: che la loro accettazione è una conseguenza dell'ignoranza e dell'immaturità quando non della scarsa volontà. Evidentemente, l'impulso a salvaguardare l'integrità della propria concezione morale dalla *débâcle* che inevitabilmente segue la scoperta del fatto che sia solo-una-fra-le-tante, si accordava perfettamente con l'idea di progresso che ha dominato gran parte del pensiero moderno.

La diversità (tutta la diversità creata dall'uomo, inclusa quella etica) fu temporalizzata in un modo che era caratteristico dell'idea di progresso: il tempo assunse il significato di una gerarchia, nel senso che "successivo" equivaleva a "migliore", e "ingiusto" a "sorpasato", o a "non-ancora-perfettamente-sviluppato". (Non restava dunque che assegnare i fenomeni disapprovati al passato, considerato la loro sede naturale; interpretarli come reliquie sopravvissute al loro tempo e tuttora esistenti, ma con i giorni contati, e considerare coloro che li veicolavano come già morti nella realtà, zombi da seppellire il più presto possibile per il bene loro e di chiunque altro.) Una tale prospettiva si adattava sia

all'esigenza di conferire legittimità alla conquista e alla sottomissione di terre e culture differenti, sia a quella di presentare lo sviluppo e la diffusione della conoscenza come meccanismo principale non solo di un cambiamento, ma di un cambiamento in meglio, di un miglioramento. Per usare le parole di V.G. Kiernan, "i paesi colonizzatori facevano del loro meglio per rimanere aggrappati alla convinzione che stavano portando nel mondo non solo ordine, ma anche civiltà". [01].

Johannes Fabian ha chiamato questa diffusa abitudine "cronopolitica": proiettare in avanti nel tempo la differenziazione contemporanea, così da poter definire le alternative culturali come "allocroniche", cioè come appartenenti a un'altra epoca, e sopravvissute fino al tempo presente fingendo di essere altro da ciò che effettivamente sono, reliquie condannate all'estinzione. [02].

Il travaglio dell'universalismo.

Il postulato dell'universalità rappresentava sempre una richiesta rivolta a qualcuno; o, più in concreto, una spada puntata contro un bersaglio preciso. Tale postulato era un riflesso della pratica moderna di universalizzazione, per certi versi simile a quello dei concetti correlati di "unica natura umana" o di "essenza umana", che riflettevano l'intenzione di sostituire il cittadino (la persona dotata esclusivamente di quegli attributi che le sono stati assegnati dalle leggi dell'unica e incontestata autorità operante per conto dello stato uno e sovrano) all'insieme eterogeneo costituito da parrocchiani, parenti e altre persone del luogo. Il postulato teorico si accordava perfettamente con le ambizioni e le pratiche uniformanti dello stato moderno, con la guerra da esso dichiarata contro les pouvoirs intermédiaires, con le sue crociate culturali contro i costumi locali ridefiniti come superstizioni e condannati a morte per aver commesso il crimine di resistere alla gestione centralizzata. L'"uomo universale", ridotto a pura "natura umana", doveva essere -per usare l'espressione di Michael J. Sandel [03] - un "io sgombro"; non necessariamente immune dai particolarismi comunitari, ma capace di liberarsi dalle radici e dalle lealtà comunitarie; di salire, per così dire, a un piano superiore e da lì osservare con senso critico, distanza e lungimiranza le esigenze e le pressioni comunitarie. Il fatto che venissero riconosciute come morali

soltanto quelle regole che rispondevano a qualche principio universale, atemporale e aterritoriale, significava in primo luogo il ripudio delle pretese comunitarie, temporali e territorialmente limitate, di pronunciare "indizi morali con autorità. [04].

Tuttavia, si scoprì presto che la spada usata a questo scopo era stata fin dal principio a doppio taglio. Certo, colpiva a fondo l'avversaria, il localismo condannato dallo stato, ma colpiva anche dove non avrebbe dovuto, danneggiando seriamente la sovranità dello stato, che si sperava avrebbe difeso. Infatti, perché l'"io sgombro" dovrebbe ammettere il diritto della Legge dello stato, questo stato, di rappresentarne l'essenza? Perché dovrebbe accettare l'esortazione a conformarsi al modello di cittadinanza messo a punto dallo stato? Se preso seriamente (cioè come fanno i filosofi, non i legislatori), il postulato dell'universalità non solo indebolisce le prerogative morali delle comunità ora trasformate in unità amministrative dello stato-nazione omogeneo, ma rende pressoché insostenibile il tentativo dello stato di porsi come suprema autorità morale. La logica del postulato contrasta con la pratica di qualsiasi comunità politica che si sia data dei confini; si contrappone non tanto allo specifico potere antagonista attualmente sotto accusa per aver impedito il movimento verso l'universalità, quanto allo stesso principio aristotelico dell'organizzazione politica come fonte ultima e custode dell'umanità.

Essa contraddice qualsiasi teoria, per esempio quelle di Michael Walzer o Michael Oakeshott, aristotelici contemporanei, i quali concepiscono "il ragionamento morale come appello a significati interni a una comunità politica, non come appello a principi astratti", [05] indipendentemente dal livello al quale è stata collocata la comunità politica in questione. Ogni polis distingue, separa, "rende particolari" i propri membri rispetto a quelli delle altre comunità, almeno quanto li unisce e li rende simili all'interno dei suoi confini. L'io "situato" (un'altra espressione di Sandel, che definisce l'opposto dell'io "sgombro") viene sempre contrapposto a un io situato in modo diverso, appartenente a un'altra polis. Per questa ragione, l'esigenza universalistica tende a rivoltarsi contro la polis, che desiderava addomesticarla e schierarla nella guerra contro i propri ribelli; con i suoi limiti logici, tale esigenza non può far altro che recare perennemente con sé l'opposizione contro ogni dettame morale, e perciò generare una posizione radicalmente individualistica. Mentre promuove

criteri apparentemente universali, e tuttavia necessariamente provenienti dall'interno e diretti all'interno, l'organizzazione politica subisce un'opposizione e incontra resistenza nel nome dello stesso principio di universalismo che ne illumina e/o nobilita i fini. La promozione di criteri universali assomiglia dunque pericolosamente a un soffocamento della natura umana e viene tendenzialmente condannata come intolleranza.

Per i difensori dell'io "situato" (noti come "comunitari") le ambizioni universalistiche e le pratiche universalizzanti sono, ovviamente, uno scandalo: veicoli di oppressione, un atto di violenza perpetrato ai danni della libertà umana. Esse sono però inaccettabili anche per gli universalisti liberali seri e coerenti, in buona fede, che diffidano di qualsiasi potere rivendichi, tradendo la propria limitatezza, di essere l'artefice di presunti criteri universali. Secondo i liberali coerenti, la morale può solo essere radicata in qualità e capacità possedute dagli individui in quanto persone. I codici etici elaborati nel nome di gruppi - dei "superiori interessi del gruppo" o della "suprema saggezza del gruppo" - sarebbero per loro, come lo furono per Søren Kierkegaard, un esempio di congiura tra i capi avidi di potere da un lato, e dall'altro l'espressione del fastidio provato dai loro sudditi per il fardello della responsabilità morale verso l'altro: L'uomo è per natura una creatura animale. Per questo gli uomini hanno un'inclinazione naturale a unirsi in gregge: "Uniamoci, ecc..".

Naturalmente lo si fa con nomi pomposi, sotto pretesto di amore, simpatia, entusiasmo, allo scopo di fare qualcosa di grande, ecc., è la solita ipocrisia umana da furfanti. La verità è che nel gregge si è dispensati dalla misura del Singolo e dell'ideale. [06].

Questa, comunque, non è la sola ragione per cui l'arma dell'universalismo può rivolgersi contro coloro che la impugnano. Data la grande carenza di sovranità veramente universale nelle forze promotrici dell'universalismo, l'orizzonte dell'universalità "realmente esistente" (meglio, realisticamente presunta) tende a fermarsi ai confini dello stato. Le ambizioni universalistiche di ogni singola autorità sovrana conducono esistenze precarie nella pluralità delle autorità sovrane. Coerentemente universalistico può essere solo un potere incline a identificare il genere umano nel suo insieme con la popolazione assoggettata al proprio dominio presente o futuro.

È improbabile che un potere del genere si affermi in un

mondo organizzato secondo il principio degli stati-nazione, di cui nessuno potrebbe coltivare a lungo il sogno di una sovranità ecumenica. Stando così le cose, la convivenza di autorità sovrane, ciascuna con un dominio limitato, definito dalle autorità confinanti, necessita della solidarietà dei sovrani, e al tempo stesso la genera: un riconoscimento tacito o esplicito del fatto che ogni sovrano governa esclusivamente entro i confini del proprio territorio, secondo il principio cuius regio, eius religio. Tu di' ai tuoi sudditi che cosa debbono fare e io lo dirò ai miei.

Nello stesso modo in cui l'immagine di regole morali universali viene foggiate per un impiego interno sul modello della legge universale promulgata dalle autorità dello stato, l'universalità morale sovrastatale viene immaginata nella forma di "relazioni internazionali": come precipitato della diplomazia, della contrattazione, delle negoziazioni, della ricerca di "punti di accordo" autentici o pretesi tali. Alla fine, qualunque cosa venga riconosciuta di comune accordo come "realmente universale", ha più il carattere di "comune denominatore" che di "radici comuni". Dietro un tale modo di procedere si cela il presupposto che lo rende possibile, secondo cui esistono concezioni diverse di morale universale, e il prevalere dell'una o dell'altra è connesso con la forza dei poteri che rivendicano e posseggono il diritto di formularla.

Nonostante la forza di queste costrizioni e la profondità delle contraddizioni insite nel progetto universalistico, la modernità considerava la relatività un fastidio e una sfida, una sostanza irritante da neutralizzare al più presto. Per quanto difficile si dimostrasse la pratica della morale universale, non si permise alle difficoltà pratiche di sollevare dubbi sull'universalità come ideale e orizzonte della storia. Semplicemente, il relativismo era sempre "attuale"; il fatto che persistesse nonostante tutto veniva tendenzialmente presentato come semplice impedimento temporaneo in un movimento altrimenti inarrestabile verso l'ideale. Il sogno di un'universalità come destinazione ultima del genere umano, e la determinazione a realizzarlo, si rifugiò nel concetto processuale di universalizzazione. Lì era al sicuro, finché si sarebbe potuto ragionevolmente credere che il processo di universalizzazione fosse in atto, che la "marcia del tempo" potesse essere inarrestabile, e che avrebbe condotto alla progressiva diminuzione, e infine alla eliminazione, delle differenze esistenti. La fiducia nelle miracolose capacità terapeutiche del tempo - e specialmente della sua parte che

non-era-ancora, sulla quale si poteva liberamente fantasticare, attribuendo a essa poteri magici senza dover temere prove empiriche - era, dopo tutto, una caratteristica importantissima della mente moderna.

Diderot chiamava l'uomo moderno postéromane: innamorato della posterità; e, come Alain Finkielkraut ha recentemente spiegato: l'uomo moderno contava sulla capacità del futuro di correggere le ingiustizie del presente. Egli immaginava l'umanità nel suo insieme come un movimento di qualità diverse che avrebbe resistito all'autorità di singoli esseri umani. Affidava al tempo il compito di recare la fede che lui aveva nell'eternità. [...] L'uomo moderno marcia verso la posterità. [07]. E questa credenza, tipica della mentalità moderna, a vacillare e a diventare inattuale nella fase postmoderna (insieme con le forze le cui ambizioni la mantenevano in vita).

La versione postmoderna della concezione storica dell'universalizzazione è la prospettiva della "globalizzazione": la visione di una diffusione globale dell'informazione, della tecnologia e dell'interdipendenza economica che, e ciò è degno di nota, non comprende l'ecumenizzazione delle autorità politiche, culturali e morali (i fattori che si suppone "globalizzanti" vengono visti come non-nazionali, piuttosto che come inter- o sovra-nazionali). Al contrario, la nuova concezione storica allontana e riduce le prospettive di conseguire un'universalità morale mediante la diffusione del "processo di civilizzazione".

Privata del suo antico fondamento, costituito dalla "missione civilizzatrice" degli stati-nazione "culturalmente progrediti" o "più sviluppati", l'idea di una morale universale, per sopravvivere, può solo ricorrere agli impulsi morali innati, pre-sociali, comuni al genere umano (opposti a quelli generati dai processi sociali: i prodotti finiti e i sedimenti dell'azione di legislazione/ordinamento/istruzione), o a strutture elementari dell'esistenza-umana-nel-mondo, ugualmente comuni, facendo sempre risalire a un tempo precedente tutte le interferenze della società (si veda il prossimo capitolo). L'alternativa sarebbe lasciare il campo agli eterni avversari persisterà dei predicatori dell'universalismo, i comunitari.

Quando si accetta la probabilità che la pluralità delle sovranità culturali e morali (distinte da quelle politiche ed economiche) persisterà per un tempo indefinito, forse per sempre, la prospettiva di lasciare il territorio freddo e astratto dei valori morali universali per il rifugio intimo e accogliente

della "comunità natia" diventa troppo allettante; molti non saprebbero resistere alla tentazione.

Di conseguenza, la concezione del mondo umano come "comunità innanzitutto", che per gran parte dell'epoca moderna è rimasta in esilio nella periferia raramente frequentata della riflessione filosofica e politica, è stata disprezzata e respinta come "conservatrice", "nostalgica" o "romantica", e consegnata all'oblio dal pensiero dominante, che orgogliosamente descriveva se stesso come "in marcia con il tempo", scientifico e "proiettato in avanti", questa concezione, dicevamo, è tornata prepotentemente alla ribalta; infatti, manca poco che sia elevata a canone e incontestato "buonsenso" delle scienze umane.

L'io sradicato rimette radici.

Il problema posto dalle concezioni dei comunitari rinati è il seguente: così come i guardiani dell'universalismo rifiutavano di limitare la propria sorveglianza ai posti di controllo istituiti lungo le frontiere degli stati-nazione, gli io "situati" rifiutano di essere relegati al ruolo di guardie di confine delle sole "comunità autentiche" (cioè delle comunità come sono immaginate dai teorici) E noto che tracciare i confini delle comunità in modo non ambiguo è più difficile che tracciare i confini degli stati; ma questa non è la difficoltà principale.

Se l'identità di una comunità deve essere definita dalla morsa in cui stringe gli io che essa "situa", e quindi dalla misura del consenso morale che riesce a generare in loro, allora l'idea stessa di confini che delimitano una comunità (specialmente i confini precisi, sorvegliati e invalicabili degli stati-nazione; ma anche i confini nel senso un po' più blando di una linea discontinua che racchiuda una popolazione relativamente uniforme, culturalmente e moralmente omogenea) diventa davvero difficile, anzi, impossibile da sostenere. Nella comunità non esiste un'autorità giudiziaria paragonabile agli organismi appartenenti allo stato o autorizzati dallo stato. In mancanza di un'autorità del genere, una comunità davvero in grado di "situare" i suoi membri determinando in qualche misura delle conseguenze durevoli sembra più un postulato metodologico che un fatto concreto. Tutte le volte che si passa dalla sfera relativamente sicura dei concetti alla descrizione di un oggetto concreto che si suppone

i concetti stiano a significare, si scopre soltanto un insieme fluido di uomini che agiscono fraintendendosi, oppressi dalle controversie interne e palesemente a corto di mezzi per arbitrare tra proposizioni etiche in contrasto tra loro. La comunità morale si rivela non tanto immaginata quanto postulata, e postulata in modo conflittuale.

La questione è sempre quella della contrapposizione di un unico postulato ad altri; un programma, un tentativo di ipotecare il futuro piuttosto che difendere o giustificare il passato; soprattutto, un tentativo di vincolare un certo numero di uomini e di subordinare le loro azioni a certe scelte rese preferibili dallo sforzo di rendere reale l'esistenza postulata della comunità. Ciò che viene definito "morale", nella comunità morale, è rappresentato dagli effetti desiderati di tale subordinazione: limitare e semplificare le scelte individuali esigendo una collaborazione finalizzata a rendere reale il gruppo, ma presentata come esigenza di mantenere in vita il gruppo (spesso espressa in modo rude e doppio come necessità di sacrificare gli interessi individuali, egoistici, a vantaggio dell'interesse sempre presunto - degli altri). L'attuale rinuncia dello stato alla legislazione morale (meglio, l'abbandono della tendenza paleomoderna a rendere tale legislazione onnipresente e onnicomprensiva) lascia campo libero alla gestione comunitaria. Gli stati riconoscono sempre più i diritti di categorie più piccole della nazione (categorie etniche, territoriali, religiose, definite dal genere o dalle abitudini sessuali) alla specificità morale e all'autodeterminazione o, per meglio dire, lasciano che l'autodeterminazione venga conseguita indipendentemente dal loro intervento.

Oggi il vuoto è occupato da pressioni in conflitto tra loro, ognuna delle quali rivendica il diritto di interpretare le regole che derivano dall'"esser situati" di quegli io che - almeno questa è la loro pretesa - costituiscono il dominio "naturale" della loro supervisione etica.

I "diritti umani", che sono da un lato l'effetto della rinuncia dello stato a certe prerogative inerenti ai suoi poteri legislativi e alle sue antiche ambizioni di regolamentazione estesa, capillare, della vita individuale della riconciliazione dello stato con il permanere della diversità all'interno della sua sfera - dall'altro lato sono divenuti un'arma di minaccia e di ricatto nelle mani degli aspiranti "leader comunitari" desiderosi di assumere i poteri cui lo stato ha rinunciato. Da un lato c'è l'espressione dell'individualizzazione della differenza, della

nuova autonomia morale; dall'altro ci sono i tentativi, determinati anche se mascherati, di ricollettivizzare la differenza ed elaborare una nuova eteronomia, benché in entrambi i casi a un livello diverso rispetto al passato. Se in passato gli individui dovevano far fronte al potere concentrato dell'"universalità" giuridico-morale definita e imposta dallo statonazione, ora sono esposti a una serie di pressioni sociali contrastanti e/o a ricatti di tipo etico, miranti ciascuno a espropriare il diritto dell'individuo alla scelta morale. Nessuna di queste pressioni, tuttavia, riguarda una situazione così estesa come lo era quella del cittadino, del suddito dello stato. Normalmente, i complessi "obiettivi umani" si riducono a un'unica sfaccettatura scelta come base su cui costruire la comunità postulata; viene chiamato in causa solo un aspetto della sfaccettata identità dell'individuo. Quest'unico aspetto tuttavia, viene dichiarato fondamentale, tale da determinare la situazione complessiva dell'individuo, da sminuire e superare in importanza tutti gli altri aspetti, in questo modo assolvendo in anticipo l'individuo dalla colpa della sua futura disobbedienza alle pressioni che potrebbe subire.

Ciò che si esige è una sorta di lealtà che dovrebbe rendere marginali o nulle le esigenze concorrenti di obbedienza, ancorate in altri aspetti di quell'identità sfaccettata. Prima di venire effettivamente "situato", l'io deve essere reciso e sfrondata, smontato e poi rimontato. La teoria dell'io situato, e un'ideologia che giovi al genere di costruzione della comunità che quella teoria riflette e favorisce, capovolge la vera logica del processo. Lungi dall'essere un "dato naturale", la condizione dell'"esser situato" è prodotta socialmente e in modo conflittuale; è sempre il risultato di una competizione e, spesso, di una scelta individuale.

La morale istituita per legge dallo stato e la diffusa pressione morale esercitata dai sedicenti rappresentanti delle comunità postulate sono unanimi su un punto: entrambe negano, o quanto meno ridimensionano, la discrezione morale individuale. Entrambe cercano di sostituire il dovere etico eteronomo alla responsabilità morale autonoma.

Entrambe tendono a privare l'individuo della scelta morale, o quanto meno dell'esercizio della libera scelta negli ambiti di vita che si ritengono connessi con il "bene comune": in caso di conflitto, pretendono che gli individui optino per l'azione che promuove la causa comune, indipendentemente da ogni altra considerazione ("L'interesse di tutti deve prevalere sull'interesse di ognuno"). Entrambe diffidano dell'iniziativa

individuale. Entrambe tollerano appena la devozione e la lealtà che gli individui sviluppano autonomamente, nel corso di rapporti spontanei, diretti e non sorvegliati. Entrambe vedono con sospetto, come terreno favorevole alla resistenza e alla sedizione, l'intreccio di legami interpersonali, e attendono l'occasione per distruggerlo.

Per le ragioni cui accennavo in precedenza, l'ostilità verso una morale "spontanea" e autonoma, sviluppata individualmente, è, nel caso delle comunità postulate, molto più vigile intensa e combattiva di quanto lo sia nel caso di uno stato ben protetto, sicuro e fiducioso in se stesso. L'esercizio dell'intolleranza trae origine dall'insicurezza, che nel caso delle comunità postulate è endemica e incurabile. Le comunità postulate sono insicure perché sono solo postulate; ma la loro mancanza di fiducia in se stesse deriva in misura anche maggiore dal fatto che rimangono postulate in eterno, qualunque cosa facciano per dare solidità al loro presente e sicurezza al loro futuro; come afferma Cornelius Castoriadis, "nei recessi più profondi della propria fortezza egocentrica una voce ripete sommessamente ma incessantemente 'i nostri muri sono fatti di plastica, la nostra acropoli di cartapesta'. [08].

Non avendo altro fondamento che la sottomissione dei membri, la presenza delle comunità deve essere rinnovata quotidianamente. Non c'è tempo per riposare; anche un temporaneo allentamento della vigilanza può produrre una perdita irreversibile. Così, come è facile immaginare, non vi sono limiti alla crudeltà e all'oppressione che possono essere esercitate lungo la via che porta dal postulato stabilito a un'esistenza precaria.

Oggi la più spietata e criminale soppressione dell'autonomia individuale viene perpetrata nel nome dei "diritti umani", espropriati e collettivizzati in quanto "diritti di una minoranza" (ma sempre una minoranza che desidera essere la maggioranza, rivendicando almeno il diritto di comportarsi come se lo fosse).

Il rifiuto di accettare l'interpretazione imposta della condizione dell'"esser situato" viene condannato come atto di ribellione e di tradimento; e per i traditori non ci sarà alcuna pietà. Proprio come l'appello dell'io "sgombro" è servito spesso a soffocare la protesta contro la soppressione dell'autonomia morale da parte dello stato-nazione unitario, così l'immagine dell'io "situato" tende a coprire i modi "comunitari" di un'analogia soppressione. Nessuno dei due si salva da un uso

scorretto; e neppure è adeguatamente protetto da una strumentalizzazione volta a promuovere l'eteronomia morale e a privare l'individuo del diritto al giudizio morale.

I limiti morali dell'universalità etica.

Ciò che fa di questi due concetti uno strumento adatto a promuovere l'eteronomia etica è il fatto che qualsiasi concezione di una morale universale/estesa al gruppo (sia che questo coincida con l'intera specie umana, con uno stato-nazione o con una comunità postulata) presuppone tacitamente che la condotta morale, in realtà, possa essere espressa in una serie di regole cui sia possibile dare una forma universale. Presuppone cioè che gli io morali possano essere dissolti in un noi "onnicomprendivo", l'"io" morale non essendo altro che una forma singolare del "noi" etico. È che entro questo "noi" etico, "io" possa essere scambiato con "egli": qualunque cosa sia morale alla prima persona rimane morale alla seconda o alla terza. In realtà, lo status di norme etiche viene concesso solo alle regole capaci di resistere a questa "spersonalizzazione". Che la morale in un modo o nell'altro, possa essere solo collettiva - in quanto prodotto o della legislazione autoritaria o dell'atto comunitario a priori del "situare", efficace per quanto presumibilmente non intenzionale - è dunque "evidente" in modo tautologico. La sua verità è stata garantita in anticipo dal modo in cui i fenomeni morali sono stati definiti e distinti. Ma le premesse possono sopravvivere solo finché rimangono tacite, e perciò incontrollate. Viste più da vicino, esse non appaiono immediatamente ovvie, e nemmeno accettabili senza riserve.

Consideriamo la prima premessa, secondo cui quando riflettiamo sui fenomeni morali siamo liberi di seguire l'ingiunzione della grammatica di trattare il "noi" come forma plurale di "io".

Ma questa, obietta Emmanuel Lévinas, è solo una parodia della morale: Mostrare il proprio rispetto non può voler dire sottomettersi; ma l'altro mi comanda. Sono comandato, cioè sono identificato come qualcuno che è capace di eseguire un compito. Mostrare il proprio rispetto significa inchinarsi non davanti alla legge, ma davanti a qualcuno che mi comanda di eseguire un compito. Ma perché questo comando non comporti umiliazione - che mi toglierebbe la possibilità di

esprimere rispetto - il comando che ricevo deve anche essere il comando di comandare chi mi comanda. Questo rinvio da un comando all'altro è il fatto di dire "noi", di costituire un collettivo. A causa di questo rinvio da un comando all'altro "noi" non è il plurale di "io" (Nous n'est pas le pluriel de Je). [09].

Un modo più facile di passare dai molti "io" al "noi" collettivo è postulare che tutti gli "io" siano in generale identici, quanto meno rispetto a un attributo che identifichi i singoli come membri di un insieme (per esempio, "noi, i biondi", oppure "noi, i laureati dell'università x", oppure "noi, i tifosi del Leeds United"), e perciò, in quanto tali, interscambiabili: "noi" diventa un plurale di "io" solo al prezzo di ignorare la pluridimensionalità dell'io. "Noi" è dunque una somma, il risultato di un calcolo, un aggregato di cifre, non un tutto organico. Tuttavia, non è questo il caso del "collettivo morale".

Se l'idea di una totalità sovraindividuale può essere applicata al mondo della morale, può solo riferirsi a un tutto saldato insieme, e continuamente saldato insieme, indipendentemente dai comandi impartiti, ricevuti ed eseguiti dagli io che sono soggetti morali precisamente perché ognuno di loro è insostituibile, e perché le loro relazioni sono asimmetriche.

Atteggiamento di fronte alle relazioni; unilateralità; assenza di reciprocità; una relazione che non può essere capovolta: sono questi i tratti necessari a definire una posizione morale. "[...] nella relazione con il Volto ciò che si afferma è l'asimmetria: inizialmente mi importa poco ciò che Altri rappresenta nei miei confronti, è affar suo." [10].

Questa frase di Lévinas può essere letta come definizione del Volto: il Volto si incontra se, e solo se, la mia relazione con l'Altro è programmaticamente non-simmetrica; cioè non-dipendente da alcun passato, presente, previsto o sperato contraccambio dell'altro. È la morale è l'incontro con Altri come Volto. La posizione morale produce una relazione fondamentalmente ineguale; questa ineguaglianza, non-eguaglianza, questo non-cercare-lo-scambio, questo disinteresse per la reciprocità, questa indifferenza per ["equilibrio" dei guadagni o delle ricompense, in breve, questo carattere organicamente "squilibrato" e perciò non-reversibile della relazione "io contro l'Altro" è ciò che rende l'incontro un evento morale.

Lévinas trae una conclusione decisamente radicale dalla

soluzione kantiane ai misteri della "legge morale che è dentro di me", ma solo un tale radicalismo può render giustizia alla concezione kantiane della morale come disposizione guidata soltanto dalla preoccupazione per l'Altro per il bene dell'altro, e dal rispetto per l'Altro come libero soggetto e "fine in sé". Altre versioni più blande dell'etica post-kantiana sono inadatte ad affrontare l'enormità dell'esigenza morale che la concezione kantiane implica.

Per Martin Buber, per esempio, ciò che distingue la relazione io-tu da quella io-esso (in cui l'Altro non appare come soggetto morale) è fin dal principio il carattere dialogico dell'incontro, o l'attesa di un dialogo; la relazione io-tu ha una struttura "colloquiale", [11] la struttura di una conversazione che si snoda attraverso uno scambio continuo di ruoli da parte dei partner, i quali si rivolgono l'uno all'altro e forniscono l'uno all'altro risposte pertinenti. E la simmetria degli atteggiamenti e delle responsabilità a conferire alla relazione il suo carattere io-tu, in quanto è presente in essa fin dal principio, come postulato o aspettativa categorica; se ti tratto come tu piuttosto che come esso, è esattamente perché esigo in cambio (mi aspetto, opero per far sì) che anche tu mi tratti come tuo tu. [12]. Anche il *Mitsein* di Heidegger comporta fin dal principio il presupposto della simmetria. Io sono con l'Altro in quanto "noi" - io e l'Altro - "siamo in esso insieme".

Poiché è semplicemente il carattere comunitario della condizione ontologica a "unirci", non desta meraviglia che i critici abbiano attaccato Heidegger per la non-sostanzialità di qualsiasi etica che possa essere derivata da un essere-insieme così impoverito, svuotato di contenuto, un essere-insieme che precede la morale, un essere-insieme che non implica già un coinvolgimento e un impegno morale; e per la neutralità etica irreparabile (e la neutralità, in termini morali, è indistinguibile dall'indifferenza) che inevitabilmente consegue al fatto di fondare l'essere-insieme nel *Mitsein*. Il *Miteinandersein*, è il commento caustico di Lévinas, l'essere-con-altri, non è che un momento della nostra presenza nel mondo. Non occupa il posto centrale. *Mit* è sempre essere-presso-a... non è l'approdo al Volto, è *zusammensein*, *zusammenmarchieren* forse. [13].

L'"essere con" è simmetrico. Ciò che è vistosamente non-simmetrico, che rende i partner non-uguali, che privilegia la mia posizione emancipandola dalla sua dipendenza da qualunque posizione possa assumere l'Altro, è l'essere per, l'"être pour l'autre", la modalità dell'essere che impedisce non solo la solitudine (che anche il *Mitsein* ha reso impossibile)

ma anche l'indifferenza. (Solitudine e indifferenza, osserva Lévinas, sono forme manchevoli di essere-per-altri, e dunque indirettamente lo confermano, così come l'indolenza e la disoccupazione, che sono forme manchevoli di un'esistenza basata sul lavoro, confermano il significato dell'attività lavorativa) [14].

Sono per l'Altro sia che l'Altro sia per me o non lo sia, il suo essere per me è per così dire, un problema suo, e il modo in cui "gestisce" questo problema non influisce minimamente sul mio essere-per-lui (in quanto il mio essere-per-l'altro include il rispetto per l'autonomia dell'altro, che a sua volta include il mio consenso a non costringere l'Altro a essere-per-me ricattandolo, e neppure a interferire in altri modi con la libertà dell'altro).

Qualsiasi altra cosa ["io-per-te" possa contenere, non contiene la richiesta di un "tu-per-me" compensatore, speculare o "equilibratore". La mia relazione con l'Altro non è reversibile; se c'è uno scambio, è solo un evento casuale dal punto di vista del mio essere-per. Il "noi" che rappresenta un "collettivo morale" non è perciò un plurale di "io", bensì un termine che connota una struttura complessa, capace di tenere insieme unità dalle posizioni profondamente diverse. In una relazione morale, io e l'Altro non siamo interscambiabili, e perciò non possiamo essere "sommati" per formare un "noi" plurale. In una relazione morale, tutti i "doveri" e tutte le "regole" concepibili hanno soltanto me come destinatario, vincolano me soltanto, costituiscono me, e me soltanto, come "io". Quando io sono il suo destinatario, la responsabilità è morale. Può perdere completamente il suo contenuto morale se provo a volgerla altrove per vincolare l'Altro.

Come ha efficacemente affermato Alasdair MacIntyre: "L'uomo potrebbe rifiutarsi per motivi morali di promulgare leggi per chiunque eccetto se stesso":

Un eroe morale, come il capitano Oates, fa più di quanto il suo dovere richieda. Alla luce del significato universalizzabile di "obbligo morale" non ha perciò senso asserire che il capitano Oates ha fatto ciò che avrebbe dovuto fare. Affermare che un uomo ha compiuto il proprio dovere facendo più di quel che avrebbe dovuto significa contraddirsi. Ma un uomo che si prefigga di fare più di quel che dovrebbe e persegua tenacemente questo obiettivo, accuserà se stesso se fallirà, evitando di attribuire alla manchevolezza altrui le ragioni del suo fallimento. [15].

Poiché insiste sul carattere universale delle regole morali di

cui costituisce il fondamento (e quindi sull'interscambiabilità dei soggetti morali), l'imperativo categorico kantiano può fare di una certa condotta un dovere morale, se viene interpretato come ciò che pone la condizione sufficiente del comando morale; ma se viene considerato come descrizione della condizione necessaria del comportamento morale, può anche assolvere la coscienza dall'incapacità di seguire impulsi morali decisivi.

La persona morale e l'oggetto della sua preoccupazione morale non possono essere misurati con lo stesso criterio, e questa consapevolezza è esattamente ciò che rende morale la persona morale. "Sono pronto a morire per l'Altro" è un'affermazione morale "Lui dovrebbe essere pronto a morire per me" palesemente non lo è.

Così come non è un comando quello impartito agli altri affinché sacrificino la loro vita per la patria, il partito o qualunque altra causa, per quanto meritevole, anche se la mia disponibilità a rinunciare alla mia vita, perché un'idea non muoia senza aver dato frutti, potrebbe trasformarmi in un eroe morale.

La disponibilità al sacrificio per il bene dell'altro mi investe di una responsabilità che è morale precisamente perché accetto che il comando di compiere un sacrificio sia diretto a me e a me soltanto, che il sacrificio non sia una questione di scambio o di ricompensa, che il comando sia non-universalizzabile e perciò non possa essere trasferito a qualcun altro. Essere una persona morale significa che io sono il custode di mio fratello.

Ma questo significa anche che io sono il custode di mio fratello sia che mio fratello abbia o no la consapevolezza dei suoi doveri fraterni così come l'ho io; e significa che io sono il custode di mio fratello qualunque cosa gli altri fratelli, veri o presunti, facciano. Per lo meno, posso assolvere adeguatamente questo compito solo se agisco come se fossi il solo obbligato ad agire in questo modo, o anche il solo a poterlo fare. Sono sempre l'unico cui è affidata l'ultima speranza di sconfiggere l'indifferenza morale. E questa unicità (non "generalizzabilità!"), questa non-reversibilità della mia responsabilità a mettermi nella relazione morale. Questo è ciò che conta, sia che tutti i fratelli del mondo facciano o no per i rispettivi fratelli quello che io mi accingo a fare.

Se dovessi cercare i criteri con cui misurare la corrispondenza tra la mia responsabilità morale e i miei impulsi morali non li troverei nelle regole che posso

ragionevolmente chiedere agli altri di rispettare. "L'io ha sempre una responsabilità in più di tutti gli altri" [16]; solo in base a questo presupposto esso è un "collettivo morale", distinto dalla società costituita sulla base di un contratto, che può essere pensata e realizzata.

La mia responsabilità è sempre un passo avanti, sempre maggiore di quella dell'altro.

Non posso contare sulla guida delle norme già esistenti e delle regole già seguite, né queste mi possono assicurare sul fatto di aver compiuto tutto il mio dovere e risparmiare così quell'angoscia che definirei "coscienza sporca". Se la mia responsabilità può essere espressa come regola, questa (come nel famoso racconto di Kafka sulla porta che conduce alla Legge, attraverso cui nessuno è mai passato, perché l'entrata era riservata a un unico uomo e viene chiusa alla sua morte) [17] sarà una regola unica, una regola che, per quel che so e mi interessa, è stata enunciata per me solo e che io ho udito anche se gli altri rimanevano sordi. "Appel de la sainteté précédant le souci d'exister"; "Souci comme sainteté, ce que Pascal appellai" amour sans concupiscence" "Le moi de celui qui est élu à répondre du prochain...

Unicité de l'élection!" [18]. sono stato scelto per questa responsabilità che è solo mia, e perciò i miei criteri non possono essere comuni, statisticamente medi, o universalmente condivisi. I santi sono persone uniche, persone che fanno cose che altre evitano - perché troppo timorose, o troppo deboli, o troppo egoiste per farle - e cose che in tutta coscienza non si chiederebbe loro di fare, perché farle trascende il "puro conformarsi ai criteri morali accettati" o il "richiamo del dovere". I santi possono chiedere soltanto a se stessi di fare tali cose, e chiedere solo a se stessi e non ad altri di fare queste cose è ciò che li rende i santi che sono. Il criterio con cui io (io soltanto) posso misurare la mia (mia soltanto) azione o responsabilità è il criterio della santità: un criterio che io posso stabilire solo per me stesso e che non posso agitare davanti alle altre persone come misura della loro morale. Ciò che Lévinas intende con "criterio della santità" è un criterio al di là e al di sopra della misura condivisa, universale, convenzionale o statisticamente media della conformità ai criteri morali accettati. Un criterio, diciamo pure, dell'impossibile, o dell'inottenibile; un'utopia che può solo far languire miseramente qualsiasi effettiva realizzazione, sempre penosa e frustrante. Nemmeno all'estremo dell'impegno responsabile è possibile l'uniformità, e la

responsabilità non è possibile nemmeno all'estremo dell'immaginazione. La responsabilità non ha uno "scopo" o una "ragione" (non è un effetto della "volontà" o della "decisione"; non può essere assunta o non viene assunta a piacere, e non può essere non-esistente se non assunta; è piuttosto l'impossibilità di non essere responsabile adesso, per questo Altro, a costituire la mia capacità morale).

Ma fare dell'oggetto della mia responsabilità il mio criterio, impossessarmene, porlo sotto il mio comando, renderlo identico a me stesso per questo o per qualsiasi altro aspetto, e perciò spogliarlo della sua responsabilità, che costituisce la sua alterità, la sua unicità: non è certo questo il risultato che la mia responsabilità possa perseguire o a cui possa ambire senza negare se stessa, senza cessare di essere una posizione morale.

Il nostro "collettivo morale" non comporta alcuna fusione, identità, sottomissione comune a un "terzo termine" (cioè all'io o al tu, solo a certi principi impersonali cui tutti devono obbedire), alcun dissolvimento della mia santità e della tua alterità in un criterio comune che cancellerebbe l'individualità di entrambi (e che includerebbe il criterio di reciprocità, di uguale trattamento, di scambio equilibrato). La collettività morale è "le face-à-face sans intermédiaire", non quello che gli studiosi di etica post-platoniani cercavano: non una comunione in cui i soggetti morali sprofondino scomparendo nella rappresentazione collettiva di un ideale condiviso, un "noi" "qui, tournée vers le soleil intelligible, vers la vérité, sent l'autre à côté de soi, et non pas en face de soi". [19].

La solitudine del soggetto morale.

Nessun criterio universale, dunque. Nessuno sguardo oltre se stessi, per cercare di capire che cosa gli altri "come me" facciano. Nessun porsi in ascolto di quello che dicono di fare o che dovrebbero fare, per poi seguirne l'esempio, assolvendomi dal fatto di non fare nient'altro, niente che gli altri non farebbero, e sentirmi a posto con la coscienza.

Noi guardiamo e ascoltiamo, ma questo non ci aiuta: almeno, non ci aiuta radicalmente. Puntare il dito su qualcuno che non sono io - "è questo che fa la gente, è così che vanno le cose" - non mi risparmia notti insonni e giorni passati a disprezzarmi. "Ho fatto il mio dovere" può forse liberarmi dai

giudici, ma non dissolverà la giuria costituita da quella che io, non essendo capace di puntare il dito contro chicchessia, chiamo "coscienza". Il dovere di tutti noi" che io conosco non sembra identificarsi con la mia responsabilità, la responsabilità che io avverto. [20].

Desidero fortemente sbarazzarmi di quella persistente sensazione di disgusto di sé che alcuni di noi chiamano colpa, altri peccato. Chi mi vuoi bene mi dice che potrei evitare di sentirmi ancora in torto se imparassi a essere sempre corretto. Altri mi dicono che per quanto nessuna protezione offra una completa sicurezza, posso sempre pentirmi e purificare il passato. [21].

Ma per quanto mi aggrappi disperatamente alla speranza che tali consigli offrono, questa speranza difficilmente uscirà indenne dalla prossima prova, ancora intentata. Soltanto le regole possono essere universali. Si possono creare per legge doveri imposti da regole universali, ma la responsabilità morale esiste solo in quanto richiesta all'individuo e assunta dall'individuo. I doveri tendono a rendere gli uomini simili; la responsabilità è ciò che li trasforma in individui. L'umanità non è prigioniera di denominatori comuni: ne sarebbe sommersa e sparirebbe. La morale dei soggetti morali, perciò, ha il carattere di regola.

Si può affermare che la morale è ciò che resiste alla codificazione, alla formalizzazione, alla socializzazione e all'universalizzazione.

La morale è ciò che rimane quando il compito dell'etica, il compito della Gleichschaltung è stato svolto. Sono molti gli attributi che la morale dovrebbe possedere per essere universalizzabile, ma che non possiede.

In primo luogo, uno scopo. Avere uno scopo divide le azioni in utili e inutili. Lo scopo fornisce la misura e il criterio della scelta. Trasforma le azioni in alternative e permette di confrontarle, di esprimere una preferenza e agire in base a essa. Lo scopo permette di migliorare le proprie opportunità; induce la persona che riflette a optare per le azioni più vantaggiose e a combattere la tentazione di impegnarsi in quelle che lo sono meno. Molte situazioni desiderabili si sono presentate o sono state proposte come "scopi della morale". L'assicurazione contro i rischi futuri, per esempio: non dovrei esitare a tuffarmi nel fiume per salvare qualcuno che sta affogando: "Supponiamo che un giorno io abbia bisogno di essere salvato". "Gli imbroglioni - quelli che accettano di essere aiutati ma si rifiutano di aiutare - non riescono mai a farla

franca, perché l'inganno viene scoperto e punito."

La logica dell'evoluzione, la forma che l'evoluzione ha conferito all'esistenza, può farsi garante di ciò: "Se comporta dei vantaggi essere il partner in uno scambio, e se la probabilità di essere scelti come partner aumenta nel caso si abbia un interesse autentico per gli altri, c'è un vantaggio evolutivo ad avere un interesse autentico per gli altri". [22].

Oppure, in termini un po' più rozzi: "In generale si ha motivo di credere che la pratica della morale rechi dei vantaggi, e che questo sia un motivo valido per agire moralmente". [23].

Superare una spiegazione meramente genetica del comportamento umano per i sociobiologi, condurre l'azienda di successo in successo per gli uomini d'affari, o la pura sopravvivenza personale per tutti gli altri, è lo scopo di un atteggiamento morale; avere interesse per gli altri paga, perché è ragionevole supporre che gli altri lo apprezzino, accordino fiducia e credito e finiscano per ripagare con la stessa moneta, forse aggiungendo gli interessi. Sepolta in profondità da qualche parte sta questa promessa, un tempo ossessivamente sbandierata (dalle religioni), ora cautamente eclissata (dal pensiero scientifico): i buoni saranno ricompensati (in quell'altro, o in questo, mondo), i cattivi saranno puniti (con l'inferno, o con un'esistenza difficile). Essere morali significa investire nel futuro, e in particolare risparmiare per i tempi difficili. Significa unire ciò che è disunito, controllare l'incontrollabile, rendere abitabile l'ignoto, magari anche ospitale.

Un altro "scopo della morale" è la sopravvivenza di "qualcosa di più grande", di più solenne, di più degno di quanto lo sia io: la mia famiglia, la mia nazione, la mia Chiesa, il mio partito e le idee che essi rappresentano, proteggono e rendono immortali, rendendo immortali anche se stessi. Uniti resistiamo, "noi" abbiamo bisogno di restare insieme, di prenderci cura l'uno dell'altro, di venire in soccorso l'uno dell'altro, di aiutarci l'un l'altro nel momento del bisogno, di comportarci come fanno o dovrebbero fare i fratelli, così da avere una maggiore probabilità di sopravvivere rispetto a "loro", i nostri nemici o rivali. Aiutarci a vicenda può richiedere sacrificio, e la morale è sacrificio.

Non importa se trarrò un vantaggio dal mio sacrificio, adesso o in futuro, durante o dopo la mia vita. Ciò che conta è che ho dato il mio contributo per la sopravvivenza di quel gruppo, in base alla cui efficacia vengono misurati il buono e il

giusto. Il calcolo dei vantaggi, in questo caso, è stato fatto per me da chi è dotato di autorità. L'efficacia della mia azione non è una scommessa, la morale non è un azzardo: mi è stato assicurato che ho fatto la mia parte e che ho fatto bene a farla. Quest'assicurazione è l'esca che chi parla in nome di "qualcosa di più grande" usa con grande abilità, ottenendo risultati importanti. Considerati i tormenti dell'incertezza morale, le garanzie di essere nel giusto sono tentazioni cui è difficile resistere. In entrambi i casi la morale rappresenta una posizione razionale, in quanto è dotata di scopo; e questo scopo è la preservazione di sé: la sopravvivenza o l'immortalità, al livello individuale o collettivo.

La morale "ha senso". La morale è "allo scopo di". Gli atti morali sono mezzi per raggiungere un fine. E il fine che conta. La morale è l'ancella dell'esistenza, istruita dalla ragione che la sorveglia. La morale è ciò che un essere ragionevole, in quanto ragionevole e in quanto essere, sceglierebbe. Una posizione morale è ciò per cui una mente calcolatrice opterebbe dopo aver fatto bene i suoi conti.

Il calcolo precede la morale...

O la fa? La morale deve giustificarsi come qualcosa di diverso da se stessa? Non cessa di essere morale non appena sente il bisogno, o le viene imposto, di scusarsi per ciò che ha ispirato? D'altro canto, le azioni finalizzate alla sopravvivenza sono per forza morali? Ed è l'azione non morale proprio per il fatto di non avere alcun valore in termini di sopravvivenza? Così la reciprocità è l'attributo vitale che la morale non possiede, ma che dovrebbe possedere per essere universalizzabile.

Il dovere di un partner non è un diritto dell'altro partner; né il dovere di un partner richiede un dovere equivalente da parte dell'altro. Per diventare morale una posizione non aspetta di venire ricambiata, e trasformata così in un elemento di una relazione tra due o più persone. E nemmeno è resa morale dall'aspettativa, per quanto vaga, di essere ricambiata.

Piuttosto è il contrario: è l'equanimità con cui il soggetto considera la questione del contraccambio, della ricompensa, o dell'uguale criterio, a renderlo, finché conserva tale equanimità, un soggetto morale. La reciprocità può essere immediata o ritardata; specifica o generalizzata. La reciprocità di una transazione d'affari, per esempio, è immediata e specifica. Lo scambio di servizi deve avvenire simultaneamente, oppure deve essere portato a termine entro una data fissata con chiarezza, e le due parti devono maturare

la convinzione che lo scambio di servizi, all'interno della transazione in atto, sia in generale equilibrato.

Una transazione d'affari è un episodio circoscritto; il calcolo della sua correttezza non viene influenzato dalle passate transazioni, né rafforza o, al contrario, pregiudica quelle future. Ogni transazione d'affari parte, per così dire, in un vuoto, e in un vuoto finisce. È difficile confondere le transazioni d'affari con le relazioni morali; al limite, si può affermare (come ha fatto Durkheim a proposito delle "condizioni non contrattuali del contratto") che senza fiducia nella volontà del partner di mantenere la parola e di comportarsi come promesso - spesso rappresentata come segno di rettitudine morale - non sarebbe possibile alcuna transazione d'affari.

Tuttavia anche questo nesso indiretto fra transazione e morale è discutibile, perché la legislazione complessa e le minacce di severe sanzioni nascondono la condotta dei partner al punto tale da rendere le loro inclinazioni morali pressoché invisibili e, soprattutto, ininfluenti, trasformando al tempo stesso la rottura della promessa in un "cattivo affare" in senso tangibile e calcolabile.

Tuttavia vi sono altri generi di reciprocità: non-immediati, non-specifici, oppure né immediati né specifici. Il dono, per esempio, è una forma molto frequente di reciprocità non-immediata: il contraccambio non viene mai preso in esame né coscientemente calcolato nel momento in cui viene compiuta l'offerta; nel lungo periodo, comunque, ci si aspetta che i doni siano ricambiati, e in quantità giudicate necessarie a mantenere la parità. La disposizione al dono difficilmente sopravvive a lungo se quest'aspettativa non si avvera. Diversamente dal caso della transazione d'affari, il motivo del dono non è il profitto; più spesso, a innescare l'azione è la disposizione benevola. Ma la cosa più importante è che il donare *Al* è un atto episodico, concluso in se stesso.

Al contrario, esso ha senso - come ha mostrato Lévi-Strauss [24] riflettendo sul concetto di don in Marcel Mauss - quando viene visto come strumento per stabilire relazioni salde e pacifiche tra persone o gruppi altrimenti isolati e/o ostili. Ma, come nella transazione d'affari, "equanimità" ed "equità" sono le misure della correttezza e del successo (qualunque cosa ciò possa significare) del donare. Anche nel dono la reciprocità è presupposta fin dal principio; di conseguenza, se è implicata una considerazione morale, essa è centrata sul ricevente non sul donatore. E il ricevente che il dono rende portatore di un

"dovere morale": in particolare, il dovere di ricambiare (questa volta, in effetti, indubitabilmente morale, nel senso di "nient'altro che morale"; cioè, non ordinato, avvalorato o autorizzato da regole giuridiche e sanzioni prescritte dalla legge).

Qualunque obbligo morale si delinei in questo contesto, emerge alla fine dell'atto del donare, come sua conseguenza, e non all'inizio. E c'è anche un tipo di reciprocità che non è né immediata né specifica; una reciprocità generalizzata, priva di scadenza, alla quale abbiamo accennato in precedenza, quando riflettevamo sull'idea che "paga" essere buoni con gli altri perché è più probabile che gli altri siano buoni con chi si è guadagnato la fama di essere buono con gli altri... La gentilezza sarà alla fine ripagata da qualcuno, si spera con generosità, e non necessariamente da quelle persone che l'hanno ricevuta, e neppure necessariamente nella stessa forma o nello stesso contesto. La reciprocità generalizzata non permette di controllare altrettanto facilmente l' 'equità' del dono. Per questa ragione, in teoria, può durare a lungo anche se i ricavi non compensano le spese. (In pratica, è piuttosto il contrario: la reciprocità generalizzata elude il controllo stretto da entrambe le parti, e così trasforma l'inganno e la finzione in profferte "razionali" e sempre tentatrici. Questa debolezza della reciprocità generalizzata è un invito permanente all'interferenza giuridica e la ragione principale per cui raramente si fa assegnamento sulla "semplice conformità ai criteri morali accettati" come base solida di uno sforzo collettivo, e certamente non come materiale con cui costruire una struttura stabile della società.) Comunque sia, l'aspettativa di reciprocità (anche se del tipo ritardato e diffuso) non tiene conto delle motivazioni, e finché la situazione sarà questa, non potrà dar luogo a un'azione che affondi le proprie radici nell'impulso morale; la circostanza non è facile da individuare e riconoscere, perché la condotta ispirata da considerazioni di reciprocità generalizzata può apparire, a un osservatore esterno, molto simile alla generosità disinteressata.

La morale non può essere definita neppure un contratto (un'altra caratteristica che la rende non-universalizzabile), e per ragioni molto simili. Il succo del contratto è che i doveri dei partner sono stati negoziati, definiti e concordati prima di intraprendere qualsiasi azione. Quello che ci si aspetta che i partner facciano, quello che possono essere chiamati a fare, quello che possono essere ammoniti di non fare, è tutto precisato e definito in anticipo. A entrambi i partner si

richiede nulla di meno, ma neppure nulla di più - di assolvere i loro rispettivi "obblighi contrattuali".

L'attenzione di ciascuno dei partner deve concentrarsi sul compito da svolgere - la consegna di una certa merce, l'espletamento di un certo lavoro, l'attuazione di un certo servizio in cambio di una certa somma di denaro - non sull'altro partner. Il loro interesse reciproco non deve andare oltre, né viene incoraggiato a farlo, lo svolgimento del compito definito in termini contrattuali. Per quel che li riguarda, o si suppone li riguarda, ciascuno non è che un agente, un vettore o un operatore incaricato di erogare servizi o distribuire merci. In loro non c'è nulla di "personale". I partner non sono persone, non sono individui. Altri potrebbero adempiere i loro obblighi, se fosse necessario; se sono io che lo faccio, è solo perché ho firmato io il contratto. Io non sono più di un costrutto giuridico, messo insieme utilizzando i paragrafi dell'accordo. Nella loro capacità impersonale, contrattuale, i partner non hanno bisogno di essere, e normalmente non sono, interessati al bene reciproco; nessuno è chiamato a curare l'interesse del partner nel contratto.

I contratti vengono stipulati allo scopo di salvaguardare o accrescere il proprio benessere. La stipula ha uno scopo palese; ed è uno scopo chiaramente egoistico. Ciò che più di ogni altra cosa distingue il comportamento definito in termini contrattuali dal comportamento morale è il fatto che il "dovere di adempiere il dovere" dipende per entrambe le parti da ciò che fa l'altra. Io sono obbligato a conformarmi all'altro solo fino a quando, e in quanto, il partner fa la stessa cosa. E l'azione del mio partner, non la mia, che io osservo, esamino e valuto per prima. Il mio partner deve "meritare" o "guadagnarsi" l'adempimento del mio obbligo; quanto meno non deve far nulla per diventare "non meritevole". "Non ha fatto la sua parte" è il solo argomento di cui ho bisogno per essere dispensato dal mio obbligo. E facoltà del mio partner, per così dire, rendermi (deliberatamente o no) "libero", "esonermi" dai miei doveri. I miei doveri sono eteronomi. E tali sono, indirettamente, le mie azioni contrattuali, e alla fine io, l'attore, un compendio fittizio di obblighi contrattuali.

Inoltre, nella relazione regolata da un contratto i miei obblighi sono rigorosamente circoscritti, limitati alla serie di azioni che possono essere imposte. "Questo è il mio dovere" significa semplicemente che "nel caso io non riuscissi ad adempierlo, sarò punito". L'idea di dovere riveste qui un significato estrinseco, ma nessun significato intrinseco. Senza

una sanzione collegata, non esiste alcun dovere.

La buona volontà, in questo caso, nasce dal timore di una punizione, e ciò che io alla fine faccio è sempre mettere a confronto l'incomodo di adempiere l'obbligo con l'inconveniente della punizione che mi aspetta se manco a tale adempimento.

Questo fatto accentua ulteriormente il carattere eteronomo del comportamento definito da un contratto. E vero, la stipula di un contratto può essere definita come espressione del mio status in quanto decisore autonomo. Da questo punto in poi, però, non c'è "nulla di personale" nelle mie azioni. Una volta vincolate per contratto, le mie azioni sono "controllate a distanza" da provvedimenti punitivi, amministrati dalle autorità preposte all'applicazione delle leggi. Le mie azioni non si possono più riferire unilateralmente alla mia posizione individuale, da chiunque fosse "nella mia posizione", cioè in una situazione definita dai termini di un contratto, ci si aspetterebbe che si comportasse in questo modo, e sarebbe costretto a farlo nel caso in cui tale aspettativa andasse delusa.

Tutti questi attributi hanno un denominatore comune che le azioni correttamente chiamate "moralì" non posseggono. Ciò che accomuna l'attributo dell'essere finalizzata, della reciprocità e della contrattualità dell'azione è che tutti e tre implicano la calcolabilità dell'azione. Tutti presuppongono che il pensare preceda il fare; che la definizione preceda il compito; che la giustificazione preceda il dovere. Presuppongono dunque un'azione che è il risultato di un processo decisionario, o quanto meno può esserlo se gli attori vi si dedicano. Alla luce della definizione weberiana di razionalità, possiamo affermare che le azioni cui si riferiscono gli attributi elencati sono razionali nel senso che sono spiegabili in termini di mezzi e fini. Quanto all'adeguatezza dei mezzi e alla correttezza della loro scelta, possono essere in teoria valutate oggettivamente in relazione ai fini che questi mezzi sono intesi servire.

Infine, sono oggettive anche nel senso che sono impersonali: la loro scelta è opera della ragione, che non è proprietà personale di nessuno, e scelte diverse possono essere spiegate solamente nei termini della differenza tra conoscenza e ignoranza, o tra intelligenza e stupidità. E precisamente questa impersonalità dell'azione razionale a permettere che venga descritta come azione guidata da regole, e tale da seguire regole in teoria universali e in pratica universalizzabili. Io sostengo, al contrario, che la morale sia intrinsecamente e

irrimediabilmente non-razionale, nel senso che non è calcolabile e quindi non presentabile come ligia a regole impersonali, e quindi non descrivibile come ligia a regole che sono in teoria universalizzabili. La vocazione morale è del tutto personale fa appello alla mia responsabilità, e un impulso al prendersi cura così risvegliato non può essere soddisfatto o placato dalla consapevolezza che altri lo fanno al posto mio, o che ho già fatto la mia parte seguendo alla lettera ciò che altri hanno fatto.

Le regole mi hanno detto cosa fare e quando; le regole mi hanno detto dove comincia e finisce il mio dovere; le regole mi permetteranno di dire, a un certo punto, che posso riposare ora che tutto ciò che doveva essere fatto è stato fatto, e quindi di lavorare sempre e comunque per guadagnarmi un simile momento di riposo che, mi si dice, esiste e può essere raggiunto. Se mancano le regole, tuttavia, la mia situazione è molto più difficile, perché non posso venire rassicurato dal fatto di seguire fedelmente i criteri che posso individuare in altri imparare a memoria e imitare. Come persona morale, io sono solo, benché come persona sociale sia sempre con altri proprio come sono libero benché intrappolato nella fitta rete di prescrizioni e proibizioni (Come sostiene Maurice Blanchot: "Ognuno qui ha la sua prigione, ma in quella prigione ognuno è libero.") [25]. "Essere con altri" può essere regolato da norme codificabili. "Essere per l'Altro evidentemente no.

In termini durkheimiani, benché in contrasto con le intuizioni di Durkheim potremmo dire che la morale è la condizione dell'anomia perenne e irreparabile. Essere morale significa essere abbandonato alla mia libertà. Io sono morale prima di pensare. Non esiste pensiero senza concetti (sempre generali), criteri (di nuovo generali), regole (sempre potenzialmente generalizzabili). Ma quando entrano in scena concetti, criteri e regole l'impulso morale ne esce; il suo posto viene preso dal ragionamento etico, ma l'etica è fatta a somiglianza della Legge, non dell'impulso morale. Ciò che noi chiamiamo etica Jean Fourastié chiamava "morale des savants", che egli contrapponeva alla "morale du peuple". Quest'ultima, sosteneva, è molto vicina all'istinto. Diversamente dalla morale dei saggi, essa non si basa sul ragionamento e sulle dimostrazioni. [26]. Fourastié sosteneva inoltre che la morale (morale du peuple) è una "morale del sacrificio", cioè si rivela tale quando viene giudicata retrospettivamente in base ai suoi effetti. Non può essere spiegata come ricerca della felicità né per quanto

indirettamente - come difesa degli interessi dell'attore.

Ne consegue che se la solitudine segna l'inizio dell'atto morale, l'essere-insieme e la comunione emergono alla fine nella forma dell'essere-insieme assunta dal "collettivo morale, della conquista di persone morali sole che superano la solitudine nell'atto del sacrificio di sé, che è sia il nocciolo sia l'espressione dell'essere per. Noi non siamo morali grazie alla società (siamo solo etici o rispettosi della legge grazie a essa); viviamo in società, siamo la società, in virtù del nostro essere morali. Al cuore della socialità c'è la solitudine della persona morale. Prima della società, dei suoi legislatori e dei suoi filosofi, discesi in essa per enunciare i principi etici, vi sono creature la cui moralità non ha avuto bisogno del vincolo (o è un lusso?) della bontà codificata per esprimersi.

Note al Capitolo 2

- [01] - V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind*, Cresset Library, London 1988, p.
- [02] - Cfr. J. Fabian, *Time and the Other: How Anthropology Makes its Object*, Columbia University Press, New York 1983.
- [03] - Cfr. M. J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge University Press, Cambridge 1982 trad. it. di S. D'Amico, *illiberalismo e i limiti della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1994.
- [04] - Una frase con la forma verbale di un giudizio morale a cui non si riesca a dare una giustificazione non esprime un giudizio morale autentico." Si potrebbe prendere questa citazione come espressione prototipo di un tale punto di vista (la citazione è di M. Singer, *Generalization in Ethics*, ed è tratta da N. Cooper, *Two Concepts of Morality*, in "Philosophy", 1966, pp. 19-33). Cooper definisce un tale concetto di morale "autonomo" o "indipendente" distinguendolo da un concetto "positivo" o "sociale"; questa interpretazione della morale si trova per esempio nell'asserzione di H.L.A. Hart (in *Legal and Moral Obligations: Essays in Moral Philosophy*) secondo cui "possiamo comprendere la morale dell'individuo solo in quanto si è sviluppata dal fenomeno originario della morale di un gruppo sociale".
- [05] - M. J. Sandel, *Introduction, in Liberalism and its Critics*, a cura di M. J. Sandel, Blackwell Oxford 1984, p. 10.
- [06] - Soren Kierkegaard, *Diari*, trad. it parziale di C. Fabro, *Morcelliana*, Brescia 1948-1951 3 voll., vol. III (1852-1855), 1951, p. 85. "Nessuno vuole essere singolo, tutti si sottraggono allo sforzo" [tradotto dall'ed. ingl. a cura di R. G. Smith, *The Last Years: Journals, 1853-1855*, Collins, London 1968, p. 51, citata dall'autore (N.d.T.). "Appena si fa avanti la massa, Dio diventa invisibile [...] Dio esiste solo per il singolo", trad. it., p. 156.
- [07] - A. Finkelkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne*, Gallimard Paris 1991, p. 13. Finkelkraut cita le parole di Claude Simon: "In ultima analisi, nello stesso modo in cui si diceva un tempo 'Dio possiede la conoscenza', credo che si possa sostenere senza allontanarsi troppo dalla verità che, prima o poi, in un modo o nell'altro la Storia (o la specie umana) possiederà la conoscenza".
- [08] - C. Castoriadis, *Reflections on Racism*, trad. ingl. di D. A. Curtis, Thesis Eleven, vol. 32, 1992, p. 9.
- [09] - E. Lévinas, *Le Moi et la Totalité*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 59, 1954, pp. 353-373, ora in *Entre nous: essais sur le penser à l'autre*, Grasset, Paris 1991, p. 49; trad. ingl. di A. Lingis, *The Ego and the Totality*, in *Collected Philosophical Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague 1987, p. 439.

- [10] - E. Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, in *En tre nous: essais sur le penser-à-l'autre*, cit., pp. 122-123; trad.it. di R. Cristin, *Filosofia, giustizia e amore*, in "aut aut", 209-210, settembre-dicembre 1985, p. 4.
- [11] - Cfr. M. Friedman, *Martin Bubers Life and Work: The Early Years, 1878-1923*, Search Press, London 1982, pp. 314-315.
- [12] - Cfr. E. Lévinas, *Filosofia, giustizia e amore*, cit., p. 4 (ed. orig. p. 122).
- [13] - Ivi, p. 14 (ed. orig. p. 135). Si noti la straordinaria affinità tra la concezione heideggeriana del Miteinandersein e il ricorrente tema kafkiano delle coppie mirabilmente ma misteriosamente coordinate, visibili eppure incomprensibili, un tema ossessivamente presente in Kafka, in un'infinità di forme: i due assistenti di K. i due apprendisti di Blumfeld, le due ragazzine che saltellano da un piede all'altro tormentate dalla curiosità, e infine - quasi una summa della serie - le due palle di celluloidi che saltellano affiancate sul pavimento... Tutte queste coppie hanno in comune il fatto di essere viste dall'esterno muoversi apparentemente all'unisono, ma non udite dar conto dei loro movimenti; la correlazione tra i movimenti è tutto ciò che un osservatore distaccato, un osservatore non coinvolto e un osservatore indifferente possono scoprire di esse. Gli apprendisti di Blumfeld si parlano solo quando Blumfeld li osserva attraverso la porta vetrata, che soffoca ogni suono... [Cfr. F. Kafka, *Il castello*, trad. it. di A. Rho, Mondadori, Milano 1979 e Id., Blumfeld, *Uno scapolo anzianotto*, in *Tutti i racconti*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 19833, vol. 2 (N.d.T).]
- [14] - E. Lévinas, *Mourir pour...*, cit., in *Entre Nous...*, cit., p. 225.
- [15] - Cfr. A. MacIntyre, *What Morality is Not*, in "Philosophy", 1957, pp. 325-335. Lévinas, a dire il vero, va persino oltre, promuovendo un tale rifiuto a caratteristica distintiva dei "motivi morali".
- [16] - E. Lévinas, *Étique et infini*, Fayard, Paris 1982, p. 105; trad.it. di E. Baccarini, *Etica e infinito*, Città Nuova Roma 1984, p. 113.
- [17] - Cfr. F. Kafka, *Davanti alla legge*, in *Tutti i racconti*, cit., vol. I [N.d.T.].
- [18] - E. Lévinas, *Mourir pour...*, cit., in *Entre nous...*, cit., pp 228-229.
- [19] - E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, Presses Universitaires de France, Paris 1979, pp. 88-89; trad. it. di E. R. Ciglia, *Il tempo e l'altro*, Il Melangolo, Genova 1987.
- [20] - A dire il vero, la condizione in cui non si è tormentati dagli scrupoli è facilmente raggiungibile. Ma ciò che facciamo "la maggior parte del tempo" è uscire dalla sfera dell'azione morale per entrare nell'ambito in cui operano convenzioni ed etichetta, che vanno dai gesti codificati, e perciò facili da apprendere e da interpretare, alla semplice regola di rispettare la privacy dell'altro e di rendere esplicito questo rispetto volgendo lo sguardo altrove e non guardando l'altro in viso. Il resto del tempo, tuttavia, viviamo in situazioni moralmente impegnative, e ciò significa essere da soli. Certo, queste sono situazioni liminali, eppure sono il terreno su cui i soggetti morali nascono, crescono, fioriscono e appassiscono, come gli extrema esistenziali

della morte, dell'amore e del vincolo parentale, e tutte le innumerevoli situazioni su cui essi proiettano la loro ombra enorme e fitta.

[21] - Mi verrebbe da pensare che sia stata fin dal principio questa tradizione inestirpabile, inesauribile del "non aver fatto abbastanza", dell'impossibilità esistenziale di un appagamento senza riserve, di richieste sempre più pressanti di responsabilità, ad aver fornito il materiale grezzo con cui è stata foggata per la prima volta l'immagine del "peccato originale", e più tardi del "trauma della nascita" o di altri "complessi psicologici", altrettanto persistenti, della prima, lontana, irraggiungibile infanzia.

[22] - R. Singer. *The Expanding Circle: Ethics and Sociobiology*, Farrar, Strauss & Giroux, New York 1981, pp. 17, 44.

[23] - T. L. Beauchamp, N.E. Bowie, *Ethical Theory and Business*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1988, p. 5. Ma conseguire obiettivi vantaggiosi è ciò a cui pensiamo continuamente, come Th. M. Garvett e R. J. Klonowski (*Business Ethics*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1986, p. 13) spiegano ai loro lettori: "Spesso, in realtà, ci troviamo in una posizione in cui non possiamo impedire il male o possiamo impedirlo solo a costi spropositati. In una situazione del genere, possiamo venire temporaneamente scusati". La morale, come qualunque altro affare, è in ultima analisi una questione di costi e guadagni.

[24] - Cfr. C. Lévi-Strauss, *Les structures élémentaire de la parenté*, Presses Universitaires de France, Paris 1949, trad. it. di A. M. Cirese, L. Serafini, *Le strutture elementari della parentela*, Feltrinelli, Milano 19843.

[25] - M. Blanchot, *Vicicus Circles*, trad. ingl. di R Aster, Station Hill, New York 1985, p. 10.

[26] - J. Fourastié, *Essais de morale prospective*, Goutier, Paris 1966,p. 29.

CAPITOLO 3.

I fondamenti inafferrabili.

*L'humain est un scandale dans l'etre, une "maladie"
de l'etre pour les réalistes...*

EMMANUEL LÉVINAS

L'io morale è anche un io senza fondamento. In realtà possiede il suo impulso morale come base su cui poggiare ma questa è la sola base che possiega. E difficilmente i filosofi sarebbero disposti a considerare l'impulso morale degno del nome di fondamento.

Per coloro che sono investiti della responsabilità della Legge e dell'Ordine (coloro che separano mediante le loro leggi, l'ordine dal disordine), l'impulso morale non è un genere di base su cui possa essere edificato qualcosa di importante e di stabile: come un terreno melmoso deve essere prima interamente prosciugato per poter accogliere un cantiere. I filosofi non crederebbero che qualcosa di tanto soggettivo, sfuggente e incostante come l'impulso morale possa costituire il fondamento sicuro di alcunché; se gli uomini si comportano in modo tale da poter essere definiti morali, e se non smettono di comportarsi più o meno regolarmente in questo modo, devono avere una ragione più forte per farlo. Questa ragione potrebbe essere (come Leo Strauss suggerì nel 1953) la natura o la storia; qualcosa che è sempre e ovunque la stessa per tutti gli uomini e che perciò deve essere scoperta o qualcosa che muta di volta in volta e da luogo a luogo dopo essere stata creata collettivamente. In entrambi i casi, tuttavia, i singoli sarebbero sempre alle prese con un "dovere morale" esteso all'intera specie o all'intera comunità, sempre più potente delle loro inclinazioni personali; sarebbero spronati o guidati, ispirati o limitati da qualcosa che non dipende dalle capacità individuali.

La morale potrebbe essere solo eteronoma. I filosofi e gli amministratori dell'ordine guarderebbero a un io che poggiasse solo sull'impulso morale con enorme sospetto. Sarebbe impossibile immaginare che cosa un io del genere potrebbe fare; con un simile io "può accadere di tutto" Tanto

per i custodi dell'ordine quanto per i filosofi il mondo in cui può accadere qualsiasi cosa (cioè un mondo in cui non possano dire autorevolmente che cosa accadrà e che cosa non accadrà) è un affronto all'intelligenza e un segnale d'allarme per l'uomo d'azione.

Per tutta l'età moderna, attraversata dalle preoccupazioni dei costruttori dell'ordine, i filosofi hanno mostrato una profonda diffidenza nei confronti dell'io morale. Che gli io non disponessero di risorse adeguate e che quindi non si potesse pensare di renderli autonomi era un'affermazione indipendente dal fatto che risultasse vera sulla base di risultati empirici; essa non traeva generalizzazioni dalla realtà, ma definiva il modo in cui (nel caso dei custodi dell'ordine) la realtà dovesse essere foggata e in cui (nel caso dei filosofi) dovesse essere analizzata e interpretata. Poiché la diffidenza era intrinseca nella forma del mondo in cui gli io agivano, e nei motivi addotti a giustificazione delle loro azioni, l'affermazione dell'inadeguatezza morale dell'io poteva rimanere prudentemente al di fuori del territorio in cui si svolgevano le verifiche empiriche.

Non aveva importanza che una tale affermazione fosse vera o falsa; importante era il fatto che la condizione in cui si poteva scoprire (Dio non volesse) se essa fosse vera, era stata (grazie a Dio) evitata, dai pensatori, che l'avevano concepita al di fuori della sfera del pensabile, e dagli esperti di ordine, che l'avevano collocata al di fuori dell'ordine. Pensatori ed esperti unirono le loro forze nell'intento comune di sconfiggere qualsiasi cosa potesse animare l'io in quanto impulso "morale".

Costruire sulla diffidenza.

Spesso il bene comune, in una società moderna, è considerato il prodotto di una decisione umana e di un'azione deliberata. Anche se quest'azione mira soltanto a rivelare ciò che la natura "vuole" o "richiede" che le persone siano e facciano, per poi fare in modo che questo sia esattamente ciò che esse faranno, non ci si può aspettare che venga compiuta dai singoli, da individui che seguono ciecamente, senza riflettere e senza aiuto le loro "inclinazioni naturali".

La perfezione dell'ordine umano, la qualità della convivenza umana, sono misurate dalla distanza che le separa dall'"ordine naturale delle cose", che ora viene chiamato, con

un misto di derisione e di inquietudine, "la legge della giungla". (E questa mitica giungla, l'immagine speculare dei nostri demoni interiori, la legge costruita socialmente, a mostrare - come il ritratto di Dorian Gray - le crudeli contrazioni esercitate sotto la pelle vellutata del viso, così che questa, per lo meno ai nostri occhi, possa conservarsi liscia.) E' contrario alla ragione - in realtà, è inimmaginabile - che un tale ordine, sinonimo dell'ordine in quanto tale, l'unico ordine cui si possa pensare in un mondo che è già una costruzione artificiale possa affondare le sue radici nel terreno naturale, nella natura autonoma, selvaggia e abbandonata a se stessa.

Un bene comune costruito è un edificio troppo fragile e troppo insicuro perché possa essere affidato alle cure degli impulsi morali degli occupanti. (Un architetto coscienzioso affiderebbe la realizzazione del suo progetto a persone non esperte?) Al massimo, gli impulsi naturali avrebbero qualche probabilità di diventare autenticamente morali sotto un'altra gestione": cioè, se venissero usati correttamente da soggetti più sicuri e affidabili di coloro ai quali originariamente appartengono. Le forze sociali, come gli alchimisti medievali, possono trasformare il minerale grezzo delle inclinazioni naturali nell'oro puro delle intenzioni morali; ma, diversamente dal caso degli alchimisti, l'oro che sedimenta nel crogiolo improvvisato della società è l'unico oro morale che si possa trovare nell'intero universo; non c'è morale oltre le pareti della caverna degli alchimisti, una caverna chiamata società.

Jeremy Bentham, al quale va sicuramente attribuita la responsabilità maggiore per la direzione presa dall'etica moderna, sosteneva - in sintonia con l'ispirazione hobbesiana che "gli esseri umani sono [...] poco altruisti e che perciò necessitano della minaccia della coercizione per essere spronati a perseguire gli interessi della maggioranza invece che i propri". [01].

Bentham sosteneva (nell'efficace interpretazione di T.L.S. Sprigge) che le ragioni "naturali" per cui gli uomini perseguono la felicità ed evitano il dolore, in sé prive di significato morale, sono semplicemente il materiale grezzo della psicologia umana con cui il legislatore o l'ingegnere sociale hanno a che fare. La cosa importante è creare una società in cui i motivi reali delle persone operino in modo tale da generare buone intenzioni, capaci di produrre normalmente buone azioni, quelle cioè che aumentano la felicità.[02]. Per Bentham e i suoi seguaci, come per la

maggior parte dei suoi detrattori, intenzioni e atti morali potevano solo essere il frutto dell'ingegneria sociale. Gli ingegneri chiamati a eseguire questo compito sono di due tipi: i governanti, che stabiliscono e fanno applicare le leggi del paese al fine di costringere coloro che sono egoisticamente alla ricerca della propria felicità a preoccuparsi anche della felicità del prossimo. E i pensatori morali, il cui duplice compito consiste nel mostrare ai governanti come manipolare le gioie e i dolori ripartiti nella società in modo tale da rendere più probabile la sottomissione e nel convincere le vittime della coercizione del fatto che la loro ostinata ricerca della felicità sarà premiata se si sottometteranno alla coercizione senza opporre resistenza. La febbrile ricerca dei "fondamenti" delle regole morali poteva essere incoraggiata e sollecitata soltanto mediante quest'ultimo compito: quello di convincere.

Infatti, la coercizione esercitata tramite la legge ha qualche probabilità di venire accettata senza suscitare troppe proteste solo se può essere dimostrato che la legge in nome della quale la coercizione è stata minacciata rappresenta più di un mero capriccio dei legislatori. Essa deve rappresentare qualcosa di più forte di un capriccio, anche se è il capriccio dei forti; qualcosa che non dovrebbe essere semplicemente accettato ma che una persona dotata di razionalità non possa non accettare; qualcosa che vincoli con le stesse forze soverchianti della necessità coloro che sono chiamati a obbedire e coloro che li chiamano a obbedire. Ma la cosa più importante (benché questa considerazione raramente venga messa in luce abbastanza da poterne trarre motivazioni consapevoli per la ricerca) è che noi possiamo immaginare i comandamenti morali come "fondati" solo se si presentano somiglianti alla Legge, cioè nella forma di principi che si possono enunciare, formulare, elencare, valutare. Dopo tutto, è proprio l'atto della concezione discorsiva, l'attività della formulazione e della descrizione minuziosa a fondare le prescrizioni e le proibizioni della Legge come principi-guida dell'azione e indirettamente, a fondare le azioni stesse.

Non potrebbe esistere morale senza principi morali, così come nessun atto potrebbe essere morale se non avesse il significato di un atto compiuto in base a un principio. L'equità, sostiene Rawls, "non è alla mercé, per così dire dei bisogni e degli interessi esistenti". [03]. E non è il solo a pensarlo. Gran parte degli studiosi di etica delle diverse scuole di pensiero condividono l'opinione secondo cui affidare ai "bisogni" e agli "interessi" "esistenti" (cioè, non manipolati) il

destino di ciò che le persone dotate di autorità e quelle incaricate di pensare in loro vece sarebbero pronte a definire come "equità" equivarrebbe ad abbandonarlo "alla mercé". E così le affermazioni di questo tenore, come quelle che seguono, scelte a caso abbondano negli scritti di etica contemporanei: Se i miei valori fondamentali e i miei obiettivi finali devono mettermi in grado, e ciò è sicuro, di valutare e regolare i miei bisogni e desideri immediati, questi valori e obiettivi finali devono avere una sanzione indipendente dal mero fatto che io li sostenga con una certa energia. [04].

Non si può dire che un uomo abbia adottato il punto di vista morale se non è disposto a considerare le regole morali come principi piuttosto che come mere regole pratiche, cioè se non è disposto a fare delle cose per convinzione piuttosto che agire soltanto per conseguire un obiettivo, proporsi soltanto di raggiungere un certo scopo. Inoltre, deve agire in base a regole valide per tutti, e non soltanto per sé o per qualche gruppo costituito. [05].

Le democrazie liberali sono il territorio del pluralismo morale, che permette agli individui di avere concezioni radicalmente diverse della bontà e della perfezione umane. In una tale situazione, la filosofia morale deve [...] distillare, con la sola forza della razionalità, un nucleo formale degli obblighi morali, morali proprio in quanto distaccati dalle credenze e dalle tradizioni. [...] Questa esigenza presuppone in teoria una separazione radicale tra razionalità e radicamento storico... [06].

I lettori noteranno certamente, in queste e in analoghe argomentazioni, l'abbondanza di espressioni quali "non può", "deve", "è sicuro", spesso indicative dell'incapacità dell'autore di fornire ragioni a sostegno dell'opinione espressa che non siano l'intuizione di ciò che è "ragionevole" o l'orrore per qualsiasi cosa l'autore consideri "incongruo". I combattenti più valorosi nella guerra contro le intuizioni morali degli hoi polloi fanno decisamente assegnamento, e con entusiasmo sulle proprie intuizioni giuridiche.

Questa, comunque, è solo un'osservazione formale, che di per sé non avrebbe molta importanza se non fosse per la sostanza dell'argomentazione cui è intimamente connessa. Ciò che conta davvero, e per cui i leali difensori di un corretto modo di argomentare sono pronti a ricorrere al sotterfugio della *petitio principii*, è l'inaffidabilità del soggetto morale autonomo; un soggetto morale, cioè, la cui autonomia si fonda su qualcosa di diverso dall'interiorizzazione di principi già

sanciti da un'autorità che pretende di parlare per "tutti". Il vero messaggio contenuto nell'affermazione secondo cui solo una condotta controllata da principi può essere riconosciuta come morale, e nell'esigenza che un fondamento pre-conativo e sovra-conativo si riveli e si dimostri in virtù di tali principi, è che la condotta "spontanea" risulta tendenzialmente priva di principi e priva di fondamenti.

L'effetto più immediato e il risultato della costruzione dei fondamenti è stata la dichiarazione della non-esistenza o dell'insufficienza di ogni altra possibile base delle scelte e degli atti morali; quanto più veementi e impazienti erano gli sforzi tesi a costruire, tanto più profonda (e, si sperava, convincente) sarebbe stata l'inaffidabilità del giudizio morale autonomo, l'incertezza del soggetto morale, l'esigenza per il soggetto morale di una guida autorevole. Di norma, i fondamenti ricercati erano concepiti a immagine dell'autorità giuridica, autorizzata a emettere sentenze vincolanti sullo status giuridico delle persone e sui loro atti; un'autorità investita del potere di decidere volta per volta ragioni e torti, e quindi di distinguere tra atti approvati e atti non approvati. Si era puntato tutto sulla ragione (postulata come attributo umano universale, o piuttosto come attributo che ogni essere umano è in grado di acquisire, così che non ha scuse se non riesce ad acquisirlo) e sulle regole, o più precisamente sulle regole imposte dalla ragione e sulla ragione guidata da regole (da ogni punto di vista, ragione e guida delle regole venivano tendenzialmente considerate come sinonimi).

La maggior parte delle argomentazioni etiche si ispirava in larga misura al disconoscimento kantiano del carattere morale delle emozioni: si ipotizzava in modo assiomatico che i sentimenti, per quanto liberi da influenze, non rivestano alcun significato morale: solo la scelta, la facoltà razionale, e le decisioni che essa impone possono identificare l'attore come persona morale. [07]. In realtà, la stessa virtù era per Kant e per i suoi seguaci la capacità di tener testa alle proprie inclinazioni emotive, e di neutralizzarle o respingerle nel nome della ragione.

La ragione doveva essere priva di emotività, come le emozioni erano prive di razionalità e la morale fu immessa senza indugi nell'arida sfera della ragione, in considerazione del fatto che la ragione, diversamente dai sentimenti, era esattamente il genere di meccanismo d'azione sul quale si poteva legiferare. La ricerca kantiana dell'autonomia morale era pervasa dalla paura delle emozioni, la ragione costituiva,

dopo tutto, l'apertura attraverso cui le pressioni eteronome potevano penetrare le "motivazioni interne" delle scelte degli attori. Designare la ragione come sola facoltà pertinente alla valutazione morale dell'azione significava superare le questioni di una morale governata da regole e della eteronomia delle regole.

Che la scommessa sulla ragione sia stata ispirata principalmente dal desiderio di placare e neutralizzare gli inquieti sentimenti morali chiudendoli in una camicia di forza di regole formali (o formalizzabili) è dimostrato dalla tendenza esibita dall'equilibrio tra ragione e regole a spostarsi continuamente dalla parte delle regole, vale a dire verso una concezione "deontologica" della morale, secondo la quale per sapere se l'atto sia stato o no moralmente corretto, non occorre preoccuparsi di scoprire se le conseguenze di quell'atto siano state "buone" (definire ciò che è "buono" indipendentemente dal fatto che le regole siano state o meno seguite fedelmente sarebbe comunque un compito arduo, data la virtuale identificazione della condotta morale con il governo delle regole); basta sapere se l'atto sia stato compiuto in accordo con le regole prescritte per quel genere di azione. I criteri della morale tendevano dunque a un "proceduralismo" puro, che nella sua forma estrema dichiarava la coscienza morale dell'attore totalmente fuori gioco e faceva in modo di separare i mezzi dai fini, la bontà del comportamento dalla bontà dei risultati ottenuti, la questione della morale dalla questione del "fare del bene".

In realtà, la concezione coerentemente deontologica della morale, ponendo l'accento sulla procedura piuttosto che sugli effetti e sui motivi, ha cancellato dall'agenda morale la questione del "fare del bene", sostituendola con la questione della disciplina. Così facendo, essa ha aperto la strada alla manipolazione dell'impulso morale, all'espropriazione del diritto individuale al giudizio morale autonomo, e alla denigrazione della coscienza morale: tutto questo con conseguenze potenzialmente catastrofiche. Come ammoniva C.H. Waddington trent'anni fa, le guerre, le torture, le migrazioni forzate e altre efferatezze calcolate che occupano tanta parte della storia recente sono state per lo più opera di uomini che credevano davvero che le loro azioni fossero giustificate e, in realtà, richieste, dall'applicazione di certi principi basilari in cui essi credevano... [08]. Da quando Waddington ha scritto queste parole, la persistente attualità del suo monito è stata confermata più e più volte.

Lo svuotamento dell'argomento morale a vantaggio del proceduralismo favorisce enormemente la subordinazione del soggetto morale all'azione legislativa esterna, ma poco o nulla del tutto l'aumento della somma totale di bene; a conti fatti, esso disarmava le forze della resistenza morale agli ordini immorali: praticamente la sola protezione che l'io morale possa avere nella sua battaglia contro la disumanità. La lunga ricerca di fondamenti sicuri della condotta morale torna qui al punto di partenza. Poiché diffidano dei sentimenti dichiarati a priori, che considerano incostanti e mutevoli, coloro che vanno in cerca dei fondamenti puntano tutto sul decisore razionale, che intendono liberare dalla morsa delle emozioni incostanti.

Questo spostare la scommessa doveva essere l'atto di liberazione; seguire le emozioni era definito come non-libertà (ciò che non si può fare a meno di fare, anche se la ragione suggerirebbe di non farlo, è necessariamente il risultato di una costrizione capace di passar sopra a qualsiasi argomentazione), e di conseguenza l'emancipazione equivaleva a scambiare la dipendenza dell'azione dai sentimenti con la sua dipendenza dalla ragione. La ragione, per definizione, è guidata da regole; agire in modo ragionevole significa seguire certe regole. La libertà, il segno caratteristico di un io morale, ha finito per essere misurata in base al rigore con cui le regole venivano seguite. Alla fine, la persona morale è stata liberata dai legami delle emozioni autonome solo per essere imbrigliata nelle regole eteronome. La ricerca che parte dalla sfiducia nella capacità dell'io morale finisce con la negazione del diritto dell'io al giudizio morale.

La morale viene prima della libertà.

Commentando la risposta/domanda di Caino: "Forse che sono io il guardiano di mio fratello?" alla sfida di Dio: "Dov'è tuo fratello?", Emmanuel Lévinas scrive: Non bisogna prendere la risposta di Caino come se deridesse Dio o rispondesse infantilmente: "non sono io, è l'altro". La risposta di Caino è sincera. In essa manca solo l'etica, vi è solamente ontologia io sono io e lui è lui. Noi siamo esseri ontologicamente separati. [09]. Sul piano ontologico ciascuno di noi è separato da tutti gli altri; e Caino aveva il diritto di indignarsi per la domanda di Dio. Deve prima accadere qualcosa che ci unisca, che ci

coinvolga in un tipo di relazione in cui la domanda: "Dov'è tuo fratello?", se rivolta a me, suoni naturale. Questo "qualcosa" potrebbe essere una serie di doveri che qualcuno dotato di autorità ha stabilito e mi ha ordinato di osservare: "Sei obbligato a interessarti dei movimenti di tuo fratello"; oppure, compito ancora più arduo: "Sei obbligato a badare che nessun male sia fatto a tuo fratello". In alternativa, questo "qualcosa" potrebbe essere un contratto che io e mio fratello decidiamo di stipulare, debitamente sancito dalle nostre firme e dai nostri giuramenti: in questo modo diventeremmo, in una certa misura, agenti e rappresentanti l'uno dell'altro, e i nostri rispettivi destini, o alcuni loro aspetti, si unirebbero. Se nulla del genere era accaduto, Caino ebbe ragione a stupirsi e a impermalirsi nell'udire la domanda di Dio. Dopo tutto, toccava a Dio provare che era corretto chiedere a Caino dove fosse Abele. Sul piano ontologico, siamo al massimo l'uno con l'altro. Fianco a fianco può anche voler dire fisicamente vicini, tanto da sfiorarsi letteralmente le spalle, ma anche infinitamente distanti: due creature separate e chiuse in se stesse, una sorta di monadi leibniziane, ciascuna delle quali esiste per proteggere la propria ipseità (Paul Ricoeur), la propria identità-con-se stesso, i propri confini, il proprio spazio. Paradossalmente, essere con significa essere separati. Egli non è altro che il non-me, il luogo che abita è un luogo in cui io non sono. La separazione, la distanza tra noi, non potrà mai essere annullata. Potrà solo essere colmata da un ponte: dalla conoscenza che ho di lui, dal calcolo dei profitti e dei pericoli che potrebbero derivarmi dalla sua presenza, o dall'offrirgli ciò che desidera ottenendo in cambio ciò che desidero io. Possiamo esser gentili l'uno con l'altro o combatterci a vicenda. Possiamo coesistere in pace o tenderci imboscate. Ma, con tutto ciò, rimarremo sempre e solo fianco a fianco. Di più, i ponti possono essere demoliti. I ponti devono perciò venire protetti. Per mantenerli intatti occorrono armi efficaci e sentinelle vigili. Forse, anche una punizione severa per gli atti di sabotaggio.

Occorre la Legge. Occorre l'Etica, che si maschera da Morale solo quando scimmiotta la Legge. La Legge - con il suo potere eteronomo e coercitivo - è l'unico punto d'arrivo possibile quando si parte dall'"essere con" di creature ontologicamente separate. Lévinas lo sa, e dunque dichiara, riflettendo sul *Miteinandersein* heideggeriano: "Noi speriamo di mostrare, da parte nostra, che non tocca alla preposizione mit il compito di descrivere la relazione originaria con l'altro".

[10]. Il *mit* è ciò che costituisce l'ontologia. L'ontologia è il territorio senza morale.

Nella prospettiva dell'ontologia, la relazione morale può essere solo un'aggiunta successiva, un artificio, mai pienamente legittima, sempre un corpo estraneo e scomodo, sempre messa in dubbio e confinata in una posizione tale da rendere costantemente necessaria una difesa, e mai realmente accettata: non si può derivare il "dovrebbe" dall'"è"; non si possono sostenere dei valori a partire dai fatti. I fatti non sono né buoni né cattivi; i fatti reali sono neutri e tali devono rimanere per continuare a essere reali; i "dati di fatto" non comportano valutazioni... Chiunque prenda le mosse dall'ontologia non si prepara ad agire in base a una morale fondante, bensì in base a una morale priva dei requisiti necessari, in quanto "data" prima dell'essere e prima dei fatti, e quindi tale da rendere la sua sostituzione con la Legge e con l'Etica assimilabile a Legge una conclusione scontata. Ma la morale è data, benché in modo precario, in una condizione che resiste alla sintesi, che sopravvive alla sintesi, che si dissolve e svanisce nel momento in cui si impone la sintesi. Ciò che viene costruito al di fuori della condizione ontologica dell'"essere con" non è la morale, benché gli architetti e i costruttori facciano del loro meglio per presentarlo come tale, così che nient'altro possa rivendicarne il nome. La morale viene prima dell'ontologia; il per viene prima del con: L'esperienza irriducibile e ultima della relazione mi sembra essere altrove: non nella sintesi, bensì nel faccia a faccia degli uomini nella socialità, nella sua significazione morale.

Ma bisogna capire che la moralità non giunge come uno strato secondario, al di sopra di una riflessione astratta sulla totalità e i suoi pericoli. La morale ha una portata indipendente e preliminare. La filosofia prima è un'etica [...] il non sintetizzabile per eccellenza è la relazione tra uomini. Ci si può anche domandare se l'idea di Dio soprattutto come la pensa Descartes, possa far parte di una totalità dell'essere e se essa non sia piuttosto trascendente all'essere. Il termine "trascendenza" significa proprio che non si possono pensare insieme Dio e l'essere. Ugualmente, nella relazione interpersonale, non si tratta di pensare insieme me e l'altro, bensì di essere di fronte. La vera unione, o il vero insieme, non è un insieme di sintesi, ma un insieme di faccia a faccia. [11].

La filosofia prima è un'etica...

L'etica viene prima dell'ontologia...

La relazione morale viene prima dell'essere...

Che cosa significa tutto questo? Che cosa può significare "prima" quando l'essere, l'ontologia, non sono ancora? La sequenza temporale (cui parole come "prima" e "dopo" rimandano) non abita solo nell'ontologia? La simultaneità e la successione, il "prima" e il "dopo", non compaiono soltanto insieme all'essere ontologico? Il punto è precisamente questo: il "prima" della condizione morale è un prima non-ontologico, una condizione con cui l'ontologia non interferisce; oppure una condizione in cui una tale interferenza viene respinta e ignorata, così che essa è anche non-esser-ci, e l'autorità dell'ontologia, anche autorità sul "prima" e sul "dopo", sull'"insieme" e sul "solo", non viene riconosciuta e perde il suo potere. In tale condizione, "prima" non indica l'ordine dell'essere, un essere cui è stato dato un ordine che è stato dotato di una struttura. Piuttosto, significa il rifiuto di ogni attività ordinatrice, di ogni struttura che collochi gli esseri "nel luogo cui appartengono". "Prima", in assenza dell'ontologia o nonostante l'ontologia, può avere solo un senso morale, e questo senso è: meglio. "Faccia a faccia" è meglio di "con". "Con" possiede un vantaggio pratico su "faccia a faccia" lo stesso vantaggio che la dura realtà dell'essere possiede sui germogli della possibilità. Possedere un tale vantaggio, tuttavia significa al massimo essere più forte, e non migliore.

Dunque la morale viene qui postulata non come l'eroe di un mito eziologico, non come una sorta di immaginario essere "primordiale"; non come genere diverso di essere, un altro essere prima dell'essere che noi conosciamo, una mitica condizione "pre-ontologica" dell'io; non come essere che precede l'"essere nel tempo" ontologico ("precedente" è concepibile soltanto come nozione eminentemente ontologica). Il "prima" della morale è istituito non dall'assenza dell'ontologia, ma dalla sua retrocessione e detronizzazione.

La morale è un esser trascendente dell'essere; la morale, più precisamente, è l'opportunità di una tale trascendenza. L'io morale ottiene la considerazione che merita grazie alla sua capacità di elevarsi al di sopra dell'essere, di sfidarlo; grazie alla scelta del "faccia a faccia" rispetto al "con"; grazie al rifiuto di accettare che la morsa dell'essere sia una "morsa d'acciaio"; grazie al fatto di vivere "faccia a faccia" con l'Altro come se l'essere, quell'essere che conosciamo dall'ontologia, non avesse voce, o come se la sua voce, se l'avesse, potesse essere ignorata, non dovesse essere necessariamente vincolante. Nelle parole del traduttore inglese di Lévinas, Richard A. Cohen, L'etica non ha un'essenza. La sua "essenza",

se vogliamo, consiste proprio nel non avere un'essenza, nel dissolvere le essenze. La sua "identità" consiste proprio nel non avere un'identità, nel disfare le identità. Il suo "essere" [being] non è essere [to be], ma essere [to be] meglio dell'essere [being]. L'etica è precisamente etica in quanto disturba l'autocompiacimento dell'essere (o del non-essere, correlato con l'essere). "Essere o non essere" insiste Lévinas, non è il problema. [12]. La morale non ha una "base", non ha un "fondamento" (di nuovo, due nozioni irriducibilmente ontologiche, non tradotte nel linguaggio della morale, prive di referenti nel mondo morale che viene "prima" dell'ontologia, nell'"altrimenti che essere"). Essa nasce e muore nell'atto della trascendenza, nell'autoelevarsi al di sopra delle "realtà dell'essere" e della "realtà dei fatti", nel suo non-esserelimitata né dall'una né dalle altre.

Incontrare l'Altro non come persona (persona: la maschera indossata per rendere riconoscibile il ruolo in cui si recita, così come è stato stabilito e definito nel copione), ma come volto, è già l'atto della trascendenza, poiché tutto ciò che si riferisce all'Altro nella sua capacità di essere è assente dall'Altro come Volto. "Il Volto non è una forza. E un'autorità. L'autorità è spesso senza forza." Il volto è "quel che mi resiste per la sua opposizione, e non quel che mi si oppone per la sua resistenza. [...] L'assoluta nudità del volto, questo volto assolutamente indifeso, senza schermo, senza abito, senza maschera, è tuttavia ciò che si oppone al mio potere su di esso, alla mia violenza, ciò che vi si oppone in modo assoluto, con una opposizione ch'è opposizione in sé". [13]. L'Altro non ha potere su di me; meglio, se avesse un tale potere - se avesse già pronunciato il comando al quale devo obbedire - non sarebbe più un volto, ma un essere ontologico, la dura realtà della resistenza e della lotta. L'Altro è un volto in quanto io conduco le operazioni, controllo i suoi comandi, li prevedo e li provo; in quanto gli ordino di comandarmi. L'Altro è un'autorità perché io voglio sentire il comando prima che venga pronunciato, ed eseguirlo prima di sapere che cosa mi imponga di fare. "Da sé" (se esistesse una simile condizione) l'Altro è debole, ed è precisamente questa debolezza che fa della sua identificazione come Volto da parte mia un atto morale: sono pienamente e veramente per l'Altro, perché sono io a conferirgli il diritto di comandare, di rendere forte ciò che è debole, di far parlare il silenzio, di trasformare il nonessere in essere concedendogli il diritto di comandarmi. "Io sono per l'altro" vuol dire che mi consegno all'Altro come ostaggio. Mi

assumo la responsabilità dell'Altro. Ma questa assunzione di responsabilità non equivale agli obblighi che si è tenuti a rispettare quando si sottoscrive un contratto. Sono io che mi assumo la responsabilità, e solo io posso assumermi questa responsabilità o rifiutarla, ma come persona morale mi assumo questa responsabilità come se non fossi io a farlo, come se la responsabilità non fosse da assumere o rifiutare, come se esistesse "già" e "sempre", come se fosse mia senza che io me la sia mai assunta. La mia responsabilità, che costituisce al tempo stesso l'Altro come Volto e me come io morale, è incondizionata: La responsabilità per altri non può non aver avuto origine nel mio impegno, nella mia decisione. La responsabilità illimitata in cui mi trovo viene dall'al di qua della mia libertà, da un "prima-di-ogni-ricordo", da un "oltre-ogni-compimento" del non-presente, per eccellenza dal non-originale, dall'anarchico, da un al di qua o al di là dell'essenza. [14]. Incondizionata significa che non dipende dal valore della causa o dalla qualità dell'Altro. La mia responsabilità non è il deserto che l'Altro ha guadagnato e che "ha il diritto" di rivendicare. Non è neppure qualcosa che io debba all'Altro per i servizi resi. Non è una remunerazione o una ricompensa per qualcosa, perché nulla è ancora accaduto e il "collettivo morale" tra me e l'Altro si forma solo ora. La morale è il principio assoluto. A questo punto i lettori saranno sconcertati molto probabilmente anche scoraggiati dalla inquietante vaghezza, dall'"irrealtà" di questa descrizione. Sicuro che l'Altro non sia solamente un volto, ma nel migliore dei casi il volto di qualcuno? Sicuro che vi sia una persona dietro ogni volto, una persona con il normale bagaglio di vizi e virtù, successi e fallimenti, diligenza e negligenza, benevolenza e malevolenza, simpatia e sgradevolezza? Sicuro che il nostro essere-insieme abbia una storia precedente, anche se fino a questo incontro non ne sono stato consapevole? Sicuro che il "Volto" come è stato descritto qui sia una finzione, una finzione che si presume sia del tutto opera mia, ma che viene presentata -per confondere ulteriormente le cose - come se fosse sempre esistita?

Il fondamento senza fondamenti.

Sì, i lettori hanno ragione a essere increduli, proprio come Caino aveva ragione a non curarsi delle domande indagatrici

di Dio, che riteneva fuori luogo o assurde.

In una morale che viene prima dell'essere non c'è nulla che giustifichi la mia responsabilità, e ancor meno che determini il fatto che io sono responsabile, che la responsabilità è mia; determinazione e giustificazione sono caratteristiche dell'essere, dell'essere ontologico; l'unico essere che esista, dopo tutto. E i lettori dotati di raziocinio fanno bene a mettere in chiaro che il "prima dell'essere" non esiste, e che anche se esistesse non ne sapremmo comunque nulla, non nel modo in cui "sappiamo" ciò che sappiamo dei "fatti". Bene, tutto questo è palesemente vero (è l'ontologia a fornire tutte le prove di cui si potrebbe aver bisogno). Eppure, non esiste altro luogo per la morale che il prima dell'essere; cioè, ripetiamolo ancora una volta, quella sfera-non-sfera che è meglio dell'essere. E deve essere l'io morale a trovare questa sfera, perché nessuna strada conosciuta vi conduce.

La responsabilità fa apparire il Volto che io incontro, ma al tempo stesso crea me come io morale. Assumermi la responsabilità come se fossi già responsabile è un atto di creazione dello spazio morale, che non può essere determinato in alcun altro luogo o modo. Questa responsabilità che viene assunta "come se esistesse già" è il solo fondamento che la morale possa avere. Un fondamento debole, bisogna riconoscerlo. Ma tant'è: prendere o lasciare... Sul piano dell'etica la morale viene prima dell'essere. Ma su quello ontologico non c'è nulla prima dell'essere, perché ontologicamente anche il "prima dell'essere" è un altro essere. La morale è "prima dell'essere" solo nel proprio senso morale del "prima"; cioè nel senso di essere "prima". Ma nel senso ontologico - che ha il sopravvento quando i due sensi competono nella sfera dell'essere, la sfera in cui tutti noi ci troviamo - l'essere viene prima della morale; l'io morale non può essere altro che un io morale. Ontologicamente, la morale può venire soltanto dopo l'essere, o come effetto determinato dell'essere, o come regola obbligata a riconoscere la priorità dell'essere per giustificare se stessa nei termini dell'essere. E gli io morali (quell'altrimenti che essere, non l'essere altrimenti) sono ontologicamente inseparabili dagli oggetti in carne e ossa, animati, che chiamiamo esseri umani. Ontologicamente, questi oggetti vengono prima degli io morali. "Perché Altri mi riguarda? [...] Sono io il custode di mio fratello? Queste domande non hanno senso se si è già presupposto che l'Io ha cura solo di sé, se è solo cura di sé. In questa ipotesi, in effetti, resta incomprensibile come il fuori

dall'Io assoluto - Altri - mi riguardi." [15].

La verità sconvolgente rispetto alla morale è che non è inevitabile non è determinata in un senso che la prospettiva ontologica potrebbe considerare valido; non ha "fondamenti" nel senso ammissibile da tale prospettiva. L'etica che si tuffa nella Grande Incognita del "prima dell'essere" non lo fa per trovare o edificare fondamenti che nessuna spedizione che abbia preso le mosse dall'"essere" è mai riuscita a portare alla luce o a edificare. L'etica cerca nel "prima" dell'essere non perché spera che i fondamenti cercati si nascondano lì, ma perché sa che è precisamente l'atto del cercare lì a fondare l'io morale, in quanto è per così dire, il solo fondamento che la morale possa mai avere e l'unico che potrà mai permettersi. C'è un elemento utopico in ciò che dico; è la consapevolezza di qualcosa che non può essere realizzato ma che, in ultima analisi, guida tutta l'azione morale. [...] Non c'è vita morale senza utopismo -precisamente l'utopismo che identifica la santità con la bontà. [16]. Ma il dubbio resta e deve essere affrontato.

Che cosa differenzia un'utopia attiva, un'utopia capace (proprio capace) di generare azione morale (benché non sempre, e senza alcuna garanzia di successo), da un'inutile, astratta fantasia utopica? C'è qualcosa nell'essere che induce l'io ontologico a errare nell'esilio dell'"altrimenti che essere" e trasformare così se stesso in un io morale? Lévinas definisce quest'erranza come "risveglio" (l'éveil) provocato e implicato dalla nascita dell'io (o che la implica).

Risveglio che non si riferisce al fatto che mi trovo davanti a me stesso come "un altro io", ma alla concezione husserliana dell'Altro in cui il Körper diviene Leib, corpo vivo corpo spirituale, corpo "con una soggettività". E solo nell'analisi di Lévinas che l'evento mirabile che Husserl considera in quanto tale non-epistemologico (non-cognitivo), ma l'inizio di tutta l'epistemologia (della possibilità dell'epistemologia), è invece un evento pre-etico che è l'inizio di tutta la morale (della possibilità della morale). In questo evento, "la sfera primordiale perde la sua priorità, la soggettività si risveglia dalla sua egologia: dall'egoismo e dall'egotismo". Questo evento è "la possibilità di tornare sobrio quando, trovandomi di fronte ad Altri, sono liberato dal sé, mi sveglio dal mio sonno dogmatico". "Tutto è preliminarmente all'accusativo [...] Io sono 'in sé' attraverso gli altri." [17].

Il risveglio non è nell'"io sono io", ma nell'"io sono per". Nondimeno, è sempre risveglio. O, per usare un'espressione

più incisiva, è il tornare sobri. Ci si può svegliare o no. Si può tornare sobri, ma si può rimanere istupiditi. E sia il risveglio sia il tornare sobri indicano un doppio passaggio. Se ci si può risvegliare o tornare sobri, ci si può anche addormentare e ubriacare. L'incertezza dondola la culla della morale, la fragilità l'accompagna per tutta la vita. Non c'è nulla di necessario nell'essere morali. Essere morali è un'opportunità che può essere colta; ma può anche essere persa, e con estrema facilità. Il punto, comunque, è che perdere l'opportunità della morale significa perdere anche l'opportunità dell'io. Se "tutto è preliminarmente all'accusativo", non c'è alcun io, a meno che non abbia inizio dall'accusativo, dall'"essere per". Il risveglio all'essere per l'Altro è il risveglio dell'io, che è la nascita dell'io. Non esiste altro risveglio, altro modo di scoprire me stesso come unico io, il solo e unico io l'io differente da tutti gli altri l'io insostituibile, non l'esemplare di una categoria.

Jean-Paul Sartre sosteneva che l'ego nasce dalla conoscenza di sé, ma che questa conoscenza di sé è innescata dallo sguardo dell'Altro: uno sguardo che indaga, che valuta, che "oggettivizza". L'Altro mi guarda come oggetto, e, così facendo, compromette la mia soggettività; mi trasforma in un "essere come tale", un essere tra altri esseri, un oggetto tra altri oggetti, una cosa costituita dai Suoi interessi e valori, gli interessi e i valori dell'Altro. Questo non è tanto uno scoprire quanto un essere scoperti; un assalto che mi induce a opporre resistenza. Il mio "risveglio" a me stesso (se Sartre usasse questa espressione) non potrebbe essere concepito se non come atto di resistenza. Io posso diventare un io, un ego, solo nel momento in cui mobilito tutte le mie risorse contro l'Altro, in cui combatto per la libertà minacciata dall'Altro. Per Sartre, questa rottura è l'atto di nascita della mia soggettività.

La soggettività è estraniamento... Lévinas non è d'accordo. L'io può nascere solo dall'unione. E grazie alla mia tensione verso l'Altro che sono diventato l'unico, il solo, l'insostituibile io che sono. Essere umano significa: vivere come se non si fosse un essere tra gli esseri. [...] Sono io che sopporto Altri, che ne sono responsabile. [...] La mia responsabilità è inalienabile, nessuno potrebbe sostituirmi. Di fatto, si tratta di dire l'identità stessa dell'io a partire dalla mia responsabilità. [...] La responsabilità è ciò che mi incombe in modo esclusivo e che, umanamente, io non posso rifiutare. Questo peso è una suprema dignità dell'unico. Io non intercambiabile, sono io nella misura in cui sono responsabile. Io posso sostituirmi a

tutti, ma nessuno può sostituirsi a me. [18]. E una tale responsabilità - assolutamente, completamente non eteronoma, radicalmente dissimile dalla responsabilità a comando, o dagli obblighi che derivano dal dovere stabilito per contratto a rendermi un io. Questa responsabilità non "deriva" da altro. Io sono responsabile non a causa di quello che so dell'Altro, o delle sue virtù di ciò che ha fatto o di ciò che potrebbe fare a me o per me. Non tocca all'Altro provarmi che gli devo la mia responsabilità. Solamente in questo coraggioso e orgoglioso rifiuto di "avere una ragione", di "avere un fondamento", la responsabilità mi rende libero.

Questa emancipazione non è contaminata dalla sottomissione, anche se produce come risultato il mio consegnarmi come ostaggio della buona e della cattiva sorte dell'Altro. Al cuore della morale è l'ambivalenza: io sono libero in quanto sono un ostaggio. Io sono io in quanto sono per l'Altro. Soltanto dopo che l'ambivalenza sia stata resa invisibile, nascosta alla vista, l'egoismo può essere contrapposto all'altruismo, l'interesse personale al bene comune, l'io morale alla norma etica socialmente sancita. Nondimeno, la vita si svolge nel luogo di questa scissione, in cui l'ambivalenza è già stata trasformata in conflitto e lotta di interessi tra due elementi contrapposti. E da una tale vita che occorre "risvegliarsi", "tornare sobri", per ritrovare quella confusa, incongrua, non-razionale ambivalenza che è il vero fondamento dell'io morale.

L'io morale cercherebbe invano i suoi fondamenti in un luogo svuotato dell'ambivalenza, nel quale potrebbe trovare soltanto un compromesso che lascerebbe intatto l'egoismo e irrisolto il conflitto di interessi, un compromesso che esigerebbe di essere giustificato in quanto rinuncia, male minore, sacrificio di sé inevitabile, benché spiacevole. I fondamenti possono essere trovati soltanto ritraendosi da quell'essere ordinato, coerente, logico. E, in ultima analisi, nel riprendere coscienza del fatto che la morale non è ordinata né logica; che ha come unico fondamento l'ambivalenza.

L'insostenibile silenzio della responsabilità.

Tornare a quell'irriducibile ambivalenza del "per l'Altro" significa anche passare dalla sicurezza confortante dell'essere alla terribile insicurezza della responsabilità. Se mi lascio alle

spalle l'esistenza sfrondata e armoniosa in cui gli interessi possono essere chiaramente circoscritti, formulati e misurati, i doveri possono essere appresi e i diritti possono essere messi alla prova e difesi nei tribunali, rinuncio al conforto di una vita al riparo dalla colpa, del blando coinvolgimento riportato al livello di convenzioni che non chiedono altro che di essere seguite. Secondo il grande etico danese Logstrup, "ciò che normalmente ci si aspetta da noi nella vita quotidiana non è che ci preoccupiamo della vita di una persona, ma di ciò che appartiene alla cortesia convenzionale.

La convenzione sociale ha l'effetto di ridurre sia la sollecitudine di cui sappiamo far mostra sia l'esigenza di un nostro prenderci cura della vita dell'altra persona". Le convenzioni rendono la vita confortevole. Proteggono la vita vissuta perseguendo l'interesse personale. A uno sguardo superficiale sembra proprio che seguire la cortesia convenzionale sia lo strumento dell'essere-insieme. In realtà, ciò produce l'effetto di separare. Noi usiamo le convenzioni "come mezzo per tenerci a distanza l'uno dall'altro e per isolarci". Basta quest'uso a rendere le convenzioni allettanti, e il vivere-con una seducente cortesia convenzionale. Ma c'è una qualità che rende la convenzionalità una vera tentazione: le norme sociali forniscono direttive relativamente precise rispetto a ciò che dobbiamo e non dobbiamo fare.

Noi siamo normalmente in grado di conformarci a queste direttive senza dover mai tener conto dell'altra persona, e ancor meno prenderci cura della sua vita. [19]. Qualche volta ho ragione, qualche volta ho torto: in entrambi i casi so esattamente qual è la mia posizione, sempre questa o quella, *tertium non datur*. Norme, regole e convenzioni sociali riguardano la sicurezza e la coscienza tranquilla. "Lo fanno tutti", "Si fa così", rappresentano la medicina preventiva, ed efficace, per la coscienza sporca. È vero, è insorto un effetto collaterale per cui ho perduto la mia autonomia.

Ma a ciò che ho guadagnato non rinuncerò facilmente. Quanto è fastidioso, invece, far fronte a quella richiesta preontologica che le convenzioni ci aiutano opportunamente a dimenticare. Quella richiesta è tacita. L'Altro, ricordiamolo, non è una forza, ma un volto: l'Altro mi resiste semplicemente essendo l'Altro, semplicemente per la sua opposizione -non si oppone a me per la sua resistenza (la resistenza è qualcosa che io sono indotto a combattere e a vincere; ciò che disarmo realmente è la mancanza di resistenza). L'Altro è "solo" autorità, e l'autorità non ha bisogno di forza. Così il comando

di prendersi cura, di "essere per", è stato impartito prima di essere pronunciato, e sarebbe stato impartito anche se non fosse mai stato pronunciato e fosse rimasto per sempre tacito.

Come spiega Logstrup:

La richiesta, proprio perché è tacita, è radicale. [...] Indipendentemente da quanto sia importante o insignificante ciò che deve essere fatto, la richiesta è radicale perché, data la situazione, nessuno tranne lui, per il fatto di essere disinteressato, è in grado di scoprire che cosa servirà di più all'altra persona. [...] La richiesta ha l'effetto di rendere la persona a cui è diretta un individuo nel vero senso del termine. [...] La radicalità si manifesta anche nel fatto che l'altra persona non ha alcun diritto di fare a sua volta una tale richiesta. [20].

La "richiesta", diversamente dall'ordine preciso, facile da interpretare, è terribilmente vaga, confusa e fonte di confusione, in realtà appena udibile. Essa obbliga l'io morale a essere il proprio interprete, ma - come accade a tutti gli interpreti - l'io morale non è mai sicuro della correttezza dell'interpretazione. Per quanto radicale sia quest'ultima, non si può mai essere pienamente certi che lo sia tanto quanto la richiesta. Ho fatto questo, ma non potevo fare di più? Nessuna convenzione, nessuna regola traccia i confini del mio dovere, offre la pace dello spirito in cambio del mio consenso. E non esiste neppure la speranza che l'Altro, affidato alla mia responsabilità, possa essere d'aiuto.

L'Altro non ha alcun diritto di chiedere... Se desse voce alle sue richieste, invocherebbe e farebbe valere diritti e obblighi, norme e regole (così che potremmo entrambi andare in tribunale e intentar causa) o farebbe mostra di forza (nel qual caso potremmo batterci). Ma né un processo né una scazzottatura renderebbero probabilmente meno radicale una richiesta che rimane ostinatamente tacita là dove le convenzioni sono volubili e rumorose. E proprio la radicalità che nasce dal non detto a rendere la richiesta dura come pietra, indistruttibile, incondizionata, proprio il fondamento su cui l'io morale può costruire la sua sicurezza insicura, la sua certezza incerta...

A dire il vero, non è questo il genere di fondamento che gli studiosi di etica hanno sognato e continuano a sognare. Essa lascia molto a desiderare, e ciò forse perché coloro che sono alla ricerca di un luogo adatto alla costruzione della Legge preferiscono guardare altrove. Nessun'etica armoniosa può essere costruita in questo luogo: su questo terreno, solo gli

sparsi germogli dell'ansia morale senza fine, senza sbocchi, cresceranno a profusione.

Questo fondamento promette tutto fuorché l'armonia architettonica e la pace dello spirito di coloro che vi abitano. Eppure, è l'ansia morale a fornire il solo contenuto che l'io morale possa avere. Ciò che rende morale l'io è l'impulso a fare, non la conoscenza di ciò che deve essere fatto; il compito non ancora svolto, non il dovere correttamente compiuto. "Ma tutto ciò significa che una persona non può mai essere interamente sicura di aver agito nel modo giusto," conclude Logstrup. [21].

Infatti. Il fondamento della morale è esattamente quest'incertezza senza via di scampo. Si riconosce la morale dal suo senso tormentoso di incompiutezza, dal suo endemico esser scontenta di sé. L'io morale è un io sempre tormentato dal sospetto di non essere abbastanza morale. A proposito della responsabilità morale degli scampati agli orrori dell'Olocausto, una delle persone più impegnate nell'assistenza alle vittime del nazismo, Wladyslaw Bartoszewski, ha commentato: "Solo chi ha pagato con la propria vita può dire di aver fatto quello che poteva". Questo verdetto non può essere di grande aiuto a coloro che sono sopravvissuti, a coloro a cui Bartoszewski si rivolgeva: suona come una condanna a vita alla colpa.

Dopo tutto, furono molti ad aiutare le vittime, ma meno quelli che si mostrarono pronti a diventare vittime a loro volta. Il Vaticano ha riconosciuto il carattere eccezionale, anomalo, del sacrificio di sé radicale proclamando santo padre Kolbe, che morì per salvare la vita a un altro prigioniero di Auschwitz.

Neppure i saggi del Talmud avevano dubbi (Trumot, 8:10): Ulla bar Koshev era ricercato dal governo. Fuggì a Lod, dove chiese asilo a Rabbi Jehoshua ben Levi. Le forze governative vennero e circondarono la città. Dissero: "Se non ce lo consegnate, distruggeremo la città". Rabbi Jehoshua si recò allora da Ulla bar Koshev e lo persuase a consegnarsi. Elia era solito apparire a Rabbi Jehoshua, ma a partire da quel momento le apparizioni cessarono. Rabbi Jehoshua digiunò per molti giorni, e alla fine Elia gli si rivelò. "Dovrei apparire agli informatori?" chiese. Rabbi Jehoshua disse: "Io ho seguito la legge". Elia replicò: "La legge è forse per i santi?". I santi sono santi perché non si nascondono dietro le ampie spalle della Legge. Essi sanno, o avvertono, o agiscono come se lo avvertissero, che nessuna legge, per quanto generosa e umana,

può esaurire il dovere morale, può portare le conseguenze dell'"essere per" al loro limite estremo, alla scelta ultima di vita o di morte. Ciò non significa che per essere morali si debba essere santi. Non significa neppure che le scelte morali siano sempre, nella vita di tutti i giorni, questioni di vita o di morte: la maggior parte della vita si svolge a distanza di sicurezza dalle scelte estreme e ultime.

Significa invece che la morale, per essere efficace nella vita terrena, ordinaria, deve essere a misura della dimensione straordinaria dei santi; meglio, deve assumere la santità dei santi quale suo unico orizzonte. La pratica morale può avere soltanto fondamenti non pratici. Per essere ciò che è - pratica morale - essa deve stabilire per sé dei criteri che sono fuori della sua portata. E non può nemmeno tranquillizzarsi convincendosi, o convinta da altri, che un criterio è stato seguito. In ultima analisi, è la mancanza di ipocrisia e della relativa indignazione il baluardo più efficace della morale.

Note al Capitolo 3

- [01] - Secondo l'interpretazione di R. S. Downie ed E. Talfer in *Respect of Persons*, Allen & Unwin, London 1969, p. 42.
- [02] - T. L. S. Sprigge, *Theoretical Foundations of Ethics*, Routledge, London 1988, p. 16.
- [03] - J. Rawls, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford 1971, p. 261, trad.it. di U. Santini, *Una teoria della giustizia*, Feltrinelli, Milano 1982. Alan Wolfe (*Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, cit., p. 125) non condivide l'instancabile ricerca rawlsiana di principi che, secondo lui, finirebbero per sovrapporsi alle ragioni "meno importanti" dell'interazione umana, e fa notare come i "principi" siano usati poco, e quanto blandi siano i loro effetti sul piano pratico, nelle faccende della vita: "In un mondo di persone che allevano bambini, vivono in comunità e apprezzano l'amicizia, una teoria morale che richieda un grado di cognizione razionale così elevato come quella proposta da Rawls è poco utile e può anzi diventare un peso. Essa insegna alle persone a diffidare di ciò che le aiuterà maggiormente: il loro attaccamento personale a coloro che conoscono...". Ciò che Wolfe non è riuscito a cogliere, o quanto meno a render chiaro, è che insegnare una tale diffidenza non è un errore, non è un sintomo di ingenuità sociologica, ma precisamente lo scopo, palese o latente, dell'apprezzamento per i "principi" nella gerarchia di criteri morali in cui simpatie e inclinazioni presumibilmente mutevoli sono confinate rigidamente al grado inferiore.
- [04] - M. J. Sandel, *Justice and the Good*, in *Liberalism and its Critics*, cit., p. 159.
- [05] - K. Baier, *The Moral Point of View*, Cornell University Press, Ithaca 1958, p. 210.
- [06] - M. Canto-Sperber, *Pour la philosophie morale*, in "Le Débat", vol. 72, 1992, p. 49. Occorre riconoscere che Canto-Sperber prende le distanze dalle espressioni più forti del programma con il quale simpatizza ed è disposta a fare qualche concessione allo scetticismo contemporaneo. Così, due pagine più avanti, afferma: "Mi sembra che le questioni principali che si pongono rispetto a quegli obblighi siano le questioni della loro individuazione, definizione e 'stabilizzazione', e non la questione del fondamento", qualunque cosa questa possa significare, e in qualunque modo si differenzi dall'autodifesa ortodossa di coloro che ricercano o costruiscono i fondamenti.
- [07] - Secondo l'interpretazione di Lawrence A. Blum (*Friendship, Altruism and Morality*, Routledge, London 1980, p. 169): "La pretesa che le nostre emozioni e i nostri sentimenti possano identificarci come persone morali va contro la più radicata delle tendenze di pensiero interne alla prospettiva kantiana, secondo cui solo la nostra capacità di scegliere - la nostra volontà - può identificarci come persone morali sentimenti ed emozioni, rispetto ai quali siamo del tutto passivi, non possono identificare una persona come morale".

[08] - C. H. Waddington, *The Ethical Animal*, Allen & Unwin, London 1960, p. 187. Waddington procede osservando come l'efficienza con cui le regole eteronome semplificano il comportamento umano induca a domandarsi "se lo sviluppo attuale dei super-io non rappresenti una super-specializzazione, paragonabile alle eccessive dimensioni corporee degli ultimi dinosauri, o al bizzarro adattamento di certi parassiti che si mantengono in vita rimanendo attaccati a un solo ospite". Ho indagato altrove il ruolo del riduzionismo procedurale, importante per la sua tendenza a dare più rilievo alla disciplina organizzativa che al giudizio morale indipendente degli attori, allo scopo di spingere persone altrimenti "moralì" a partecipare collettivamente ad azioni moralmente esecrabili e in particolare alle forme specificamente moderne di genocidio (Z. Bauman, *Modernity and Holocaust*, Polity Press, Cambridge 1989; trad. it. di M. Baldini, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna 1992).

[09] - E. Lévinas, *Philosophie, justice et amour*, cit., pp. 128-129; trad. it. cit., p. 9.

[10] - E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., p. 19; trad. it. cit., p. 18.

[11] - E. Lévinas, *Étique et Infini*, cit., pp. 81-82; trad. it. cit., pp. 93-94.

[12] - In E. Lévinas, *Ethics and Infinity: Conversations with Philippe Nemo*, Duquesne University Press, Pittsburgh 1985, p. 10. Molte espressioni formulate nel tentativo di comunicare l'idea dell'essere prima dell'essere" etico appaiono irrimediabilmente goffe. Il linguaggio che usiamo (il solo che possiamo usare) rappresenta il consolidamento di una vita organizzata sotto gli auspici del dominio incontestato dell'ontologia. E un linguaggio foggato per descrivere e spiegare l'essere, costruito nel modo definito dall'ontologia; il concetto di "essere", e tutti quelli a esso correlati e da esso derivati, comunicano in effetti il diritto di definire dell'obintologia. Per superare le difficoltà che questo tentativo comporta può essere utile ricordare che nel discorso etico lévinasiano l'"essere" appare, come direbbe Derrida, sous rature.

[13] - *The Paradox of Morality, an Interview with Emmanuel Lévinas* by Tamara Wright, Peter Hayes and Alison Ainley, trad.ingl. di A. Benjamin, T. Wright in *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other*, a cura di Robert Bernesconi e David Wood, Routledge, London 1988, p. 169; E. Lévinas, *Liberté et commandement*, in "Revue de Métaphysique et de Morale", 58, 1953, pp. 236-241, trad. it. di F. Ciaramelli *Libertà e comando*, in E. Lévinas, A. Peperzak, *Etica come filosofia prima*, Guerini e Associati, Milano 1989, pp. 22-23, 26.

[14] - E. Lévinas, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, The Hague 1978; trad. it. di S. Petrosino, M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 14-15.

[15] - Ivi, p. 147.

[16] - E. Lévinas, *The Paradox of Morality*, cit., p. 178.

[17] - E. Lévinas, *La philosophie de l'éveil*, in *Entre nous...*, cit., p. 103; trad. it. cit., pp. 140, 141.

[18] - E. Lévinas, *Etica e infinito*, cit., pp. 114-115 (ed. orig. pp. 107-108).

[19] - K. E. Logstrup, *The Ethical Demand* (1956), trad. ingl. di Th.I. Jensen, Fortress Press, Philadelphia 1971, pp. 19, 20, 58. Seguire le convenzioni non richiede alcuna riflessione, e certamente alcun coinvolgimento: "Nessuno ha meno pensieri di chi si preoccupa di applicare e mettere in atto direttive già stabilite. [...] Tutto può essere svolto meccanicamente; tutto ciò che serve è un calcolo puramente tecnico" (p. 121). Questo, insiste Logstrup, è il motivo per cui non può esistere una "morale cristiana". Se Gesù ha "dato voce alla richiesta" (p. 115), la sostanza morale viene ricavata dalla forma etica.

[20] - Ivi, pp. 46-47.

[21] - Ivi, p. 114.

CAPITOLO 4.

Il collettivo morale a due.

Una dopo l'altra, la modernità ha spogliato l'uomo di tutte le bardature "particolaristiche", fino a scoprire la sua (presunta) "essenza umana", quella, cioè, di "essere morale indipendente, autonomo, e di conseguenza essenzialmente non sociale". [01].

Fin dal principio, la modernità ha puntato a liberare l'uomo da tutte "quelle influenze e deviazioni storiche che facevano violenza alla sua essenza più profonda, affinché" - questa era la speranza "appaia in lui, come sua propria essenza, ciò che è comune a tutti, l'uomo in quanto tale". [02]. "Uomo in quanto tale", ovviamente, era il nome in codice di un essere umano dominato e mosso da un unico potere: il potere legislativo dello stato; l'emancipazione che doveva aver luogo perché "l'essenza" potesse risplendere in tutta la sua originaria purezza significava invece la distruzione o neutralizzazione di tutti i *pouvoirs intermédiaires*, i poteri "particolarizzanti" artefici del sabotaggio ai danni dell'impresa che il potere "universalizzante" dello stato moderno si sforzava di compiere. La battaglia per mettere a nudo l'"essenza umana" fu solo una tra le tante combattute nella guerra per il diritto a legiferare, e a legiferare in modo monopolistico. O meglio, nella guerra per sostituire la "mano morta" della consuetudine e della tradizione (una mano in realtà viva e vegeta, grazie ai meccanismi localmente radicati di riproduzione controllata) con il volere dello stato come unico legislatore. Forme diverse - consuetudinarie, tradizionali - dovevano essere soffocate e liquidate, così che il nudo corpo e la nuda anima dell'"uomo in quanto tale" potessero vestire l'abito nuovo e, questa volta, disegnato dallo stilista. Spogliata del guscio dei suoi vincoli "naturali", l'"essenza" dell'"uomo in quanto tale" si rivelò essere, tra le altre cose, una solitudine asociale.

I teorici più importanti del nuovo ordine progettato artificialmente, come Hobbes o Locke, immaginavano un individuo collegato alla società in generale (cioè lo statonazione) solo esternamente e strumentalmente: non identificavano l'"essere parte della società" con il possedere la

capacità "di cambiare o modificare gli individui in qualche modo fondamentale o significativo", ma credevano che le istituzioni sociali "esistessero al fine di preservare, proteggere e difendere l'interesse personale degli individui". [03]. Secondo questo modo di vedere, comunque, l'individuo era esentato da qualsiasi obbligo verso gli altri esseri umani (con l'eccezione, ovviamente, di coloro che venivano riconosciuti come i detentori legittimi dell'esclusivo potere di promulgare "la legge della terra").

Come riassume Simmel nel suo stile incisivo:

Tutte le relazioni con gli altri sono così, in definitiva, solo tappe del cammino su cui l'io giunge a se stesso: sia che in ultima istanza si senta uguale agli altri perché, fondandosi solamente su se stesso e sulle proprie forze, ha ancora bisogno del sostegno di questa consapevolezza, o che sia all'altezza della solitudine della sua qualità e i molti esistano solamente per far sì che ogni singolo possa misurare la propria incomparabilità e l'individualità del proprio mondo in rapporto agli altri. [04].

La monade chiusa ermeticamente, solitaria è abbandonata a se stessa nella moltitudine degli altri immediatamente vicini, eppure irrimediabilmente distanti ed estraniati, e in ogni rapporto non cerca altro che un'opportunità di nutrire la propria identità... La società moderna ha concentrato i propri sforzi nel rinnovamento dello spazio sociale: essa mirava alla creazione di uno spazio pubblico in cui non avrebbe dovuto esistere alcuna prossimità morale. La prossimità è la sfera dell'intimità e della morale; la distanza è la sfera dell'estraniamento e della Legge. Tra l'io e l'altro doveva esserci una distanza strutturata esclusivamente da regole giuridiche: nessuna influenza distortrice da parte di qualcosa di spontaneo e di imprevedibile, nessuno spazio per forze tanto inaffidabili e resistenti alla legislazione universale come quelle dell'impulso morale improvviso.

La speranza era che le regole giuridiche sarebbero state rispettate in quanto funzionali all'interesse personale di coloro che erano chiamati a rispettarle, e capaci di offrire la migliore assistenza: le regole giuridiche dovevano aiutare e incoraggiare gli individui a cercare ciò che poteva soddisfare il loro interesse personale e promettevano di mostrare loro come fare.

L'individuo definito in termini giuridici aveva interessi che non erano gli interessi degli altri. La separazione e il conflitto (sempre possibile) tra gli interessi individuali mantenevano la

distanza tra l'io e l'altro tale da impedire il rischio di una collusione. Una volta esiliata dalla sua dimora naturale, quella della prossimità, l'affezione avrebbe potuto essere diretta nuovamente verso la totalità astratta, immaginaria, dello stato-nazione (per usare la terminologia di Reinhold Niebuhr, l'altruismo dell'individuo avrebbe potuto essere rifoggiato in egoismo di gruppo). Ciò avrebbe inaridito moralmente l'immediata prossimità dell'individuo, la compagnia degli altri in cui la vita viene vissuta. L'effetto parzialmente pianificato, parzialmente impreveduto di tutto questo è stato, per così dire, un analfabetismo morale secondario: l'incapacità dell'individuo di reggere la presenza dell'Altro e l'affezione che quella presenza in modo misterioso e oscuro, come ora è divenuto chiaro suscitava.

In un mondo fatto solo di regole codificabili, l'Altro si profilava al di fuori dell'io come presenza mistificante, ma soprattutto vaga e ambigua: il punto d'appoggio potenziale dell'identità dell'io, ma al tempo stesso un impedimento, una forza contraria all'autoaffermazione dell'io.

Nell'etica moderna, l'Altro era la contraddizione personificata e il più temuto degli ostacoli lungo il cammino che portava al compimento dell'io. Se il postmoderno è un ritirarsi dai vicoli ciechi in cui hanno condotto le ambizioni tenacemente perseguite della modernità, un'etica postmoderna dovrebbe essere un'etica che riammette l'Altro come prossimo, come ciò che è a-stretto-contatto-fisico-e-mentale, nel profondo dell'io morale, strappandolo al deserto degli interessi calcolati, dove era stato esiliato; un'etica che riafferma l'importanza morale autonoma della prossimità; un'etica che reinserisce l'Altro come personaggio decisivo nel processo con cui l'io morale ottiene il dovuto riconoscimento.

Come ha ipotizzato Alain Renaut, per rimediare alle manchevolezze dell'etica moderna la nuova etica avrebbe bisogno di far convergere l'attenzione sull'inter-soggettività in quanto "limitazione imposta all'individualismo monadologico". [05]. In questo senso, l'etica postmoderna è quella di Lévinas. Come ha affermato Francois Laruelle, Lévinas è "le penseur de l'Autre", "Lévinas 'invente' un Autre radicalement éthique, il dit l'Autre par quoi il fut interpellé avant meme de pouvoir en énoncer les manières". [06].

Oppure, nelle parole di Marc-Alain Ouaknin: l'etica di Lévinas è un "Humanisme de l'Autre homme". E un'etica postmoderna, in quanto ispirata dalla strategia dell'apertura, che spezza l'immanenza monadica e trasforma il soggetto in

soggetto-che-esce-da-se-stesso, il soggetto dell'autotrascendenza. Per Lévinas, è questo improvviso apparire [surgissement] dell'inter-soggettività a costituire il soggetto, non il contrario. [07]. In un'etica postmoderna, l'Altro sarebbe, nel migliore dei casi, la preda di cui l'io potrebbe nutrirsi per ricostituire la sua scorta di linfa vitale, e nel peggiore, un ostacolo e un impedimento alla costituzione dell'io. Invece, sarà il custode della vita morale. Come afferma Lévinas, "l'umanità dell'uomo, la soggettività, è una responsabilità dell'altro, un'espressione di vulnerabilità estrema. Il ritorno all'io diviene un giro interminabile...". E ciò a cui queste parole fanno riferimento è una responsabilità dell'Altro che viene prima che l'Altro abbia il tempo di chiedere qualcosa; una responsabilità "che è illimitata in quanto non è misurata dagli impegni, cui l'assunzione e il rifiuto delle responsabilità si riferiscono". [08]. È stata introdotta una responsabilità che precede gli impegni, una responsabilità che è la misura a priori di tutti gli impegni, e non misurata da questi a posteriori.

L'asimmetria dell'io-tu.

Operando un clamoroso capovolgimento dei principi dell'etica moderna, Lévinas accorda all'Altro quella priorità che un tempo veniva riconosciuta incontestabilmente all'io. La relazione intersoggettiva è una relazione non simmetrica.

In questo senso, io sono responsabile di altri senza aspettare il contrario, anche se mi dovesse costare la vita. L'inverso è affar suo. [...] Sono responsabile di una responsabilità totale che risponde di tutti gli altri e di tutto negli altri, anche della loro responsabilità. L'io ha sempre una responsabilità in più di tutti gli altri. [09].

Nodo di cui la soggettività consiste nell'andare all'altro senza preoccuparsi del suo movimento verso di me o, più esattamente, nell'approssimarsi in modo tale che, al di là di tutte le relazioni reciproche che non mancano di stabilirsi tra me e il prossimo, io abbia sempre compiuto un passo in più verso di lui. [...] Il prossimo mi concerne prima di ogni assunzione, prima di ogni impegno consentito o rifiutato. [...] Sono come ordinato dal di fuori - traumaticamente comandato - senza interiorizzare attraverso la rappresentazione e il concetto l'autorità che mi comanda.

Senza chiedermi: che cosa mi è dunque? Da dove viene il suo diritto di comandare? Che cosa ho fatto per essere di colpo debitore? Il volto del prossimo mi significa una responsabilità irrecusabile, precedente ogni libero assenso, ogni patto, ogni contratto. [10].

Nessuna libertà è assoluta, onnicomprensiva, illimitata. Non c'è modo di emanciparsi da un genere di dipendenza senza cadere vittime di un altro. Ogni lotta per la liberazione produce, se vittoriosa, la sostituzione di una costrizione, penosa e spiacevole, con un'altra, ancora non sperimentata o considerata un male minore. Ogni libertà celebrata è una libertà dalla dipendenza più temuta, non dalla dipendenza in quanto tale.

L'ideale dell'emancipazione moderna era l'uomo socializzato, guidato da regole elaborate razionalmente, enunciate chiaramente, sanzionate giuridicamente e per questo ribattezzate la Legge della Terra, che avrebbero sostituito la dipendenza dalle forze non regolate, non controllate, non codificate e perciò "cieche" degli istinti e delle emozioni individuali (per Durkheim, per esempio, spezzare le catene delle norme imposte dalla società avrebbe messo a nudo non un individuo libero ma uno schiavo delle passioni umane).

D'altro canto, la libertà dell'io cui sia stato restituito il diritto di agire - senza alcuna vergogna né alcuna necessità di scusarsi - in base alla propria responsabilità morale, può solo significare il suo abbandono a un comando morale che non conosce sosta, ed esige sempre più di quanto l'io possa, o voglia, offrire. La sfera dell'essere, la sfera delle regole, è anche la sfera dei significati. Ci si aspetta che cose e atti comportino dei significati e posseggano dei significati: che siano possessori di significati e - poiché il possesso è una relazione di esclusione che abbiano significati che altre cose e atti non hanno. La responsabilità, finché rimane esclusivamente morale, finché rimane impermeabile ai tentativi di esaurirla in una serie di obblighi e di doveri stabiliti, non ha un significato in questo senso.

Il volto che la responsabilità incontra chiede, attraverso la sua mancanza di significato, attraverso l'incompiutezza del suo potenziale, di assumere e comportare dei significati. Sarà solo più tardi, quando riconoscerò la presenza del volto come mia responsabilità, che sia io sia il prossimo acquisteremo dei significati: io sono l'io che è responsabile, egli è l'egli cui io assegno il diritto di rendermi responsabile. E da questo creare

significato degli Altri, e quindi anche di me stesso che trae origine la mia libertà, la mia libertà etica. Ed è precisamente a causa dell'unilateralità, della non-simmetria della responsabilità, a causa del concentrarsi del potere creativo tutto dalla mia parte che la libertà dell'io etico è forse, paradossalmente, la sola libertà che sia priva dell'ombra onnipresente della dipendenza.

Lévinas chiama "prossimità" la sfera del comando morale che impone di essere responsabili (e quindi liberi). Una volta di più, il termine - con le sue connotazioni spaziali - è sous rature: non c'è nulla di realmente spaziale nella prossimità, certamente non nel senso dello spazio fisico, e neppure nel senso dello spazio sociale (quello in cui si concentra la conoscenza reciproca). L'esser vicini della prossimità non si riferisce alla riduzione della distanza, ai due esseri che si sfiorano le braccia o le guance (letteralmente o metaforicamente), alla contiguità o alla fusione delle identità. Non si riferisce ad alcunché di relativo che possa essere rilevato e misurato. "Prossimità" significa la qualità unica della situazione etica, che "dimentica la reciprocità, come in un amore che non si aspetta parità".

La prossimità non è una brevissima distanza, non è neppure il superamento, il non tener conto o la negazione della distanza: è una pura (ma per nulla semplice) "soppressione della distanza": La relazione della prossimità, non potendo essere ricondotta ad un modo qualunque della distanza 0 della contiguità geometrica, né alla semplice "rappresentazione" del prossimo, è già convocazione, di un'urgenza estrema - obbligo anacronisticamente anteriore ad ogni impegno.

Anteriorità "più antica" dell'apriori.

Il "senso assoluto e proprio" della prossimità semplicemente (o per nulla semplicemente) "suppone l'umanità". [11]. La prossimità del prossimo è "ossessiva", il genere di immediatezza che "brucia la tappa della coscienza: non per difetto ma per eccesso, per l'eccedenza dell'avvicinamento". La prossimità è "oltre l'intenzionalità". [12].

L'intenzione presuppone già uno spazio misurato, una distanza. Perché ci sia intenzione, deve prima esserci separazione, tempo di riflettere e soppesare, di "formarsi

un'idea", di dichiarare e annunciare. La prossimità è la base di ogni intenzione, pur non essendo essa stessa intenzionale. Maurice Blanchot ipotizzava che nella relazione etica l'Altro sia l'"attenzione". L'attenzione è l'attesa [l'*attention est l'attente*]: non lo sforzo, la tensione o la mobilitazione del sapere attorno a qualcosa di cui ci si preoccupi. L'attenzione aspetta. Aspetta senza fretta, lasciando vuoto ciò che è vuoto ed evitando che la nostra fretta, il nostro desiderio impaziente, e ancora di più il nostro orrore del vuoto, lo colmino anzi tempo. [13].

Una tale attenzione una tale attesa, non è possessiva; non mira a privare l'Altro della sua volontà, della sua unicità e della sua identità mediante la coercizione fisica, o mediante quella conquista intellettuale chiamata "definizione". La prossimità non è una distanza colmata, né una distanza che richieda di essere colmata; e neppure un preludio all'identificazione e alla fusione, che può essere, in pratica, soltanto un fagocitare e un assorbire. La prossimità si contenta di essere ciò che è: prossimità. Ed è pronta a rimanere tale: stato di attenzione permanente, qualunque cosa accada. Responsabilità mai finita, mai esaurita, mai passata. Attesa che l'Altro eserciti il suo diritto a comandare, diritto che nessun comando già impartito e già eseguito può diminuire. L'aporia della prossimità. Aspettare, attendere in questo modo è un compito improbo. Un compito che richiede all'io uno sforzo estremo, ai limiti delle sue possibilità; troppo ai limiti perché possa essere evitata la possibilità della trasgressione. Quanto a lungo si può attendere, se nessun fine è promesso, se all'attesa è negato fin dal principio il conforto del compimento? Non c'è da stupirsi che il pensiero prenda le mosse da una responsabilità febbrilmente alla ricerca della propria negazione.

La tentazione di chiedere "Forse che sono io il custode di mio fratello?" è inscritta nella specificità umana. La "fuga dalla libertà" di Erich Fromm non è mai così soverchiante come nella condizione della responsabilità antica, pre-ontologica, in cui la libertà è assoluta e quindi meno sopportabile. Ma il potere dell'Altro si rivela nella sua negazione. Solo una tentazione così grande come la promessa della liberazione (dalla responsabilità impietosa, insaziabile e dall'attesa interminabile) rivela la mia dipendenza dall'Altro. Adesso sono davvero un ostaggio (delle impietose insaziabili pretese dell'Altro e del suo infinito tormento). Se nella condizione della prossimità l'Altro era l'autorità che fondava la mia

responsabilità - la mia libertà, la mia unicità - ora diviene una forza, una resistenza, il potere esterno che delimita la mia libertà, pronto a portarmi via qualsiasi libertà io desideri conservare.

La fragilità dell'Altro ha risvegliato in me l'io morale; il suo vigore e la sua combattività, d'altro canto, mi hanno gettato sul campo di battaglia e tenuto lì.

Di nuovo, però, nessun fine è in vista. La lotta, come l'attesa, non conosce fine, non ammette alcuna risoluzione definitiva. Poiché nella prossimità la responsabilità, essendo illimitata, è meno sopportabile, nella prossimità l'impulso a fuggire la responsabilità è più forte. Ed ecco il paradosso: la stessa condizione che mantiene viva un'attenzione disinteressata dà origine alla più crudele delle lotte (nessuna guerra è tanto spietata quanto avara di atti magnanimi, come la guerra disperata, senza speranze di vittoria).

Lo stesso suolo alimenta amore e odio, il più umano degli amori e il più inumano degli odi. Anche il terreno della responsabilità è inevitabilmente il luogo della crudeltà. Solo l'illimitatezza della crudeltà può (o così vorrebbe la logica) equilibrare (per quanto in modo inadeguato: riducendo al silenzio, o nascondendo alla vista) il carattere incondizionato del comando etico. L'umanità si trasforma in crudeltà quando subentra la rinuncia ad aprirsi, a protendersi verso l'Altro, a resistere alla pressione implacabile, perché muta, del "comando tacito".

Questo è un conflitto, un conflitto autentico, un conflitto vissuto molte volte da chiunque consideri la generosità troppo onerosa, e la priorità incondizionata della debolezza dell'Altro sulla propria forza troppo dura da accettare per sempre. In effetti, poiché questo conflitto è comune e "normale", non è possibile affermare il carattere "innato" dell'impulso morale senza riconoscere al tempo stesso la natura endemica dell'aggressione. Si spiega così la ben nota interminabilità e inconcludenza del dibattito tra i pensatori che credono che gli uomini siano buoni "per natura" e quelli che affermano il carattere "naturale" del male.

Ognuna delle due parti può addurre abbondanti prove a sostegno della propria tesi, troppo abbondanti perché la parte avversa possa sentirsi sicura di sé.

Infatti, la condizione della prossimità, il luogo di nascita dell'io morale, fin dal principio è scissa tra impulso a rimanere e impulso a fuggire. Lo scontro tra la condizione dell'apertura e la spinta alla chiusura ha inizio ben prima che la ragione e le

regole etiche, che la ragione tende a produrre in gran quantità, scendano in campo. La richiesta incondizionata diviene meno pesante una volta sostituita la prossimità con la distanza mediata dalla ragione; la disattenzione prende il posto dell'attenzione, l'impazienza sostituisce l'attesa. Ora sono attenzione e attesa a dover essere determinate e collocate al posto giusto: a dover essere argomentate, "sostenute da prove", riconosciute come corrette e "fondate su ragioni valide".

Qui entriamo nella sfera dell'essere, l'altrimenti che morale, il regno dell'essenza e delle regole. Entriamo anche nella sfera dei conflitti di cui auspichiamo una soluzione e a cui cerchiamo delle soluzioni, mediante la vittoria e il compromesso, e cercando di far rispettare le regole del gioco. Prima dei conflitti e della soluzione dei conflitti viene però l'aporia della richiesta incondizionata; non un conflitto, perché i conflitti sono contraddizioni risolubili (o ritenute tali), ma precisamente un'aporia: una condizione, cioè, intrappolata in una contraddizione senza soluzione: una condizione che non può realizzarsi senza autonegarsi, che non può che venire indebolita dalla sua stessa tensione verso la perfezione, il compimento... Una condizione la cui spinta all'autodistruzione trae origine dalla sua necessità innata di perseguire la perfezione. L'attenzione per l'Altro in quanto altri, la fragilità da cui scaturisce la mia forza, l'altra presenza che mi resiste per la sua opposizione (prima che avesse, o che io le fornissi, l'opportunità di opporsi a me per la sua resistenza), viene prima della conoscenza.

In realtà, essa termina nel punto in cui ha inizio la conoscenza; in ogni caso, con l'avvento della conoscenza essa muta fino a divenire irriconoscibile: ora è una decisione ragionata e non un impulso, ed esige (o mostra) spiegazioni e garanzie. Ma è stata l'attenzione-precedente-alla-conoscenza a mettermi sulla strada che porta alla conoscenza e a darmi la prima spinta. Essere-per-l'Altro significa ascoltare il comando dell'Altro: quel comando è tacito (questo è esattamente il motivo per cui la mia responsabilità è illimitata), ma il mio essere-per esige che io gli dia una voce. La mia conoscenza è il solo modo che ho per dargli una voce. Se essere-per significa agire per il bene dell'Altro, sono la buona e la cattiva sorte dell'Altro a far da cornice alla mia responsabilità, a dare un contenuto all'"essere responsabile".

Io ho la mia responsabilità della condizione dell'Altro; ma per essere responsabile in modo responsabile, per essere "responsabile della mia responsabilità", devo sapere qual è

quella condizione. E l'Altro che mi comanda, ma sono io che devo dare una voce a quel comando, che devo renderlo udibile a me stesso. Il silenzio dell'Altro mi ordina di parlare-per, e parlare-per-l'Altro significa conoscere l'Altro. Anche se questa non era la sua intenzione (e certamente non la sua intenzione consapevole, il suo progetto), l'attenzione mi spinge a indagare nella condizione dell'Altro, di cui ho la responsabilità. Intraprendo la ricerca del contenuto del comando. Ma non posso trovare quel contenuto se non "rappresentandolo", mettendolo insieme come mia conoscenza.

Ciò che "trovo" è il comando dell'Altro come io l'ho formulato, la mia rappresentazione della voce dell'Altro. Questa "scoperta" istituisce una distanza tra l'Altro come può-essere-per-sé e l'Altro per cui sono io, la distanza che non c'era prima. Il mio "essere per" è ora mediato. L'antica prossimità innocente non esiste più... E questo accade anche se la mia rappresentazione del comando è identica al comando stesso. (D'altronde, quale altro significato avrebbe una tale identità? Come se io potessi sapere come stanno le cose e potessi sapere come scoprire se le cose stanno proprio così... La corrispondenza tra l'ordine e la sua rappresentazione sarà sempre, dopo tutto, una mia costruzione.) La distanza - inevitabilmente, proprio perché è una distanza - presenta quale suo eterno corollario la non-identità. L'identità può essere falsa, presunta; autentica o immaginaria che sia, sarà sempre attribuita. Ma la rappresentazione del comando è la sola forma in cui io odo distintamente il comando; il solo comando in base al quale io possa agire.

L'altro è rimodellato come mia creazione; agendo in base agli impulsi migliori, mi sono impossessato dell'autorità dell'Altro. Adesso sono io a dire che cosa il comando comandi. Sono diventato il plenipotenziario dell'Altro, benché abbia firmato io la procura a nome dell'Altro. "L'Altro per cui io sono" è la mia interpretazione di quella presenza silenziosa, provocatoria. E così posso arrivare a pensare (sto già pensando) che quel che infine vedo non è qualcosa che mi piaccia, né di cui debba preoccuparmi più di tanto; immediatamente sorge "spontanea" la domanda: "Forse che sono io il custode di mio fratello?", e il collettivo morale muore. Certo, io posso ancora procedere nella direzione in cui il mio impulso morale mi spinge ad andare; posso ancora obbedire al comando, riconoscere la mia responsabilità. Tuttavia, ora sarà un comando funzionale alla mia interpretazione, una responsabilità della buona e della cattiva

sorte dell'Altro "come è visto in quell'interpretazione".

Un'altra domanda può sorgere, sempre dall'interno del collettivo morale, ma tale da far già presagire la sua fine: "Non sono io un giudice migliore di ciò che è bene per lui?". L'Altro può non riconoscersi nella mia interpretazione; se rimane silenzioso, come all'interno della relazione morale che avrebbe voluto, non avrò strumenti per venire a conoscenza della divergenza; se rompe il silenzio, acquisterà una voce propria provocata dal suono della mia voce, e così comincerà a fare resistenza, a opporre la sua lettura di sé al mio leggere-per-lui; e se io vorrò essere certo che la mia responsabilità sia stata esercitata pienamente, che nulla sia stato trascurato o dimenticato, dovrò sentirmi in obbligo di includere nella mia responsabilità anche il dovere di superare quella che io posso solo vedere come sua non conoscenza, o interpretazione errata, di ciò che "è meglio per lui". Se mai, la mia responsabilità sembra aumentata, e questo è gratificante: l'ingenuità, l'imprudenza, la sconsideratezza dell'Altro mettono in risalto la mia perspicacia, la mia prudenza e la mia cautela. Come era nella sua logica, il prendersi cura impercettibilmente e surrettiziamente, senza alcuna colpa o cattiva volontà da parte mia - si è trasformato in potere. La responsabilità ha generato oppressione. La mia disponibilità ha prodotto come conseguenza una gara tra voleri. Poiché sono responsabile, e poiché non mi sottraggo alla mia responsabilità, devo costringere l'Altro a sottomettersi a quello che io, in totale buona fede, interpreto come "suo bene". Non mi si può accusare di avidità o possessività, e neppure di egotismo: io agisco ancora per il bene dell'Altro, sono ancora un io morale, indifferente al proprio interesse personale, incurante dei rischi, pronto al sacrificio. "Dal momento che sono responsabile, non posso fare diversamente": questa sarà la mia risposta alle accuse.

Questa è l'autentica aporia della prossimità morale. Non si prospetta alcuna soluzione accettabile. Se non agisco in base alla mia interpretazione del bene dell'Altro, non sono forse reo di colpevole indifferenza? E se invece agisco in tal modo, fino a che punto devo spingermi per spezzare la resistenza dell'Altro, di quanta autonomia posso privarlo? Come disse Bertrand Russell in un altro contesto, il problema che pone questo percorso, in cui ogni passo conduce al successivo, è che non si sa a che punto cominciare a gridare... Non c'è che un confine sottile tra la sollecitudine e l'oppressione, e la trappola dell'indifferenza attende coloro che, sapendolo, procedono con

cautela, nel timore di oltrepassarlo...

La morale come carezza.

L'"etica postmoderna", sostiene Marc-Alain Ouaknin, "è un'etica della carezza". [14]. La caratteristica della mano che accarezza è quella di rimanere aperta, di non stringere mai, di non "afferrare" mai; essa sfiora senza premere, si sposta seguendo la forma del corpo accarezzato... Emmanuel Lévinas ha usato per la prima volta l'allegoria della carezza nel 1947, trent'anni prima che fosse pubblicata la sua opera più importante, *Altrimenti che essere*.

La concezione della carezza come paradigma della relazione morale precede di molto le prime avvisaglie dello spazio pre-ontologico dell'etica, l'esplorazione fenomenologica della prossimità e la definizione della responsabilità-senza-limiti. Nel suo significato originario la carezza è l'attività dell'amore erotico; essa visualizza ciò che in amore sfugge alla visione, si presta alla descrizione come l'amore non fa. Nella descrizione la carezza significa amore. Nella storia dell'etica lévinasiana l'amore erotico ha fornito la cornice entro cui collocare l'"essere per" in generale, la condizione morale come tale. Oppure, per dirla altrimenti, la posizione morale, come viene rappresentata nell'insegnamento etico di Lévinas, è una metafora dell'amore erotico: ciò che generalizza e specifica al tempo stesso, una categoria generale e insieme un esempio specifico di amore. La carezza si colloca al centro della concezione lévinasiana nel contesto della sua analisi dello stretto parallelismo tra l'avvenire e l'Altro. L'avvenire, l'avvenire autentico, l'avvenire che non-è-stato-ancora (diversamente dall'avvenire che esiste nell'anticipazione, l'avvenire di Bergson-Heidegger-Sartre, "il presente dell'avvenire") è ciò di cui non è possibile appropriarsi in alcun modo. L'esteriorità dell'avvenire è totalmente differente dall'esteriorità spaziale, proprio per il fatto che il braccio non potrà mai protendersi abbastanza da permettere alla mano di afferrarla.

L'avvenire "cade su di noi" e "si impadronisce di noi". In altri termini, "L'avenir, c'est l'autre". Rispetto all'avvenire, come rispetto all'Altro, il soggetto "ne peut rien pouvoir", "non può disporre assolutamente nulla". L'avvenire, come l'Altro, è (nel suo stare di fronte, nel suo faccia a faccia), al tempo

stesso "dato" e "nascosto". Nessun equivalente dell'avvenire, neppure qualcosa che gli assomigli, può essere trovato nel presente, in quel-che-io-afferro, in quel-che-può-essere-afferrato.

Tra il presente e l'avvenire c'è un abisso. L'avvenire è sempre una nuova nascita, un principio assoluto. E così è l'Altro. L'amore erotico riconosce quest'alterità assoluta; di più, è l'assolutezza dell'alterità a rendere possibile l'amore erotico. Il carattere patetico dell'amore consiste nella dualità insuperabile degli esseri. E una relazione con ciò che si sottrae per sempre. La relazione non neutralizza ipso facto l'alterità, ma la conserva. L'aspetto patetico del piacere sessuale sta nel fatto di essere in due. L'altro in quanto altro non è qui un oggetto che diventa nostro o che finisce per identificarsi con noi; esso, al contrario, si ritrae nel suo mistero.[15].

L'intenzionalità del desiderio amoroso è rivolta non a un "fatto futuro", ma all'avvenire in quanto tale, alla sua assoluta alterità ed eterna inafferrabilità. La carezza, l'attività del desiderio, non ha alcuna intenzione di "possedere, afferrare, conoscere"; se fosse così, mirerebbe ad annientare l'alterità nell'Altro e quindi all'autodistruzione. La carezza è "come un gioco con qualcosa che si sottrae, e un gioco assolutamente senza progetto né piano, non con ciò che può diventare nostro, ma con qualcosa d'altro, sempre altro, sempre inaccessibile, sempre a venire. La carezza è l'attesa di questo avvenire puro, senza contenuto". [16].

L'amore erotico è la relazione con l'alterità, con il mistero, con l'avvenire, con ciò che in questo mondo, in cui c'è tutto, non c'è mai... Si potrebbe sostenere, con Edith Wyschogrod, [17] che l'etica preontologica di Lévinas non può essere fondata sulla facoltà della vista o dell'udito, ma soltanto sul senso (meglio, sul meta-senso, sul senso dei sensi) del tatto: il "puro avvicinarsi", la "pura prossimità", l'"esser prossimo dell'essere". Si dovrebbe però aggiungere che non solo l'etica può essere fondata sul fenomeno del toccare. La carezza e l'aggressione fisica (la riaffermazione dell'alterità, e la violazione della privatezza del corpo) sono entrambe manifestazioni di questo fenomeno, notoriamente difficili da distinguere l'una dall'altra, come tanti processi dimostrano. La carezza è il gesto di un corpo che si protende verso un altro corpo; fin dal principio, nella sua intima "struttura", un atto di invasione per quanto incerto ed esplorativo. Essere invitati o bene accettati non ne è la condizione necessaria. E non è neppure un'espressione di contraccambio o di reciprocità.

Ma questa "plurifinalità", questa indeterminatezza del risultato, questa possibilità di diramarsi nell'appropriazione e nella violenza non è un difetto non è un accidens della carezza, ma un suo attributo, una sua caratteristica costitutiva; in definitiva, è ciò che mantiene separato l'atto del toccare (l'unilateralità ma...) da quello del vedere e dell'udire (l'unilateralità pura e semplice), e questo è il motivo per cui è possibile costruire l'"etica dell'amore" (o, partendo dal presupposto che l'amore sia il modello sul quale viene foggata e giudicata la posizione morale in quanto tale, anche l'"etica dell'Altro" in generale) sul senso del tatto, ma non su quelli della vista e dell'udito.

Al cuore della carezza troviamo, una volta di più, l'ambivalenza. Non c'è da stupirsi che la carezza venga identificata con il modello dell'amore - la condizione che deve la sua prodigiosa capacità di unire ciò che è separato, di rendere condivisibili i timori ed elargire piaceri - proprio alla sua innata e inscindibile ambivalenza. In realtà, se l'amore fosse davvero il riconoscimento della "dualità insuperabile degli esseri", in che modo sarebbe diverso dalla pura e semplice insensibilità e indifferenza? Che cosa gli impedirebbe di degenerare nel narcisismo dell'interesse personale? Sì, il "carattere patetico dell'amore" riconosce che la dualità dell'essere è più di un insuccesso temporaneo, più di ciò che non-è-stato-ancora-superato; esso accetta la dualità come insuperabile. Eppure, non può esprimere una tale accettazione se non tentando, dal principio e per tutta la durata dell'amore, di negare ciò che ha presupposto, di superare l'insuperabile: rendere proprie le sofferenze del partner, "assorbire" i sentimenti del partner, partecipare all'essere del partner ("amare significa assumere i tratti dell'amato"), come suggerisce Kierkegaard, [18] trasformare due corpi in uno, trasformare la linea di confine tra i corpi in una linea di giunzione.

Senza la clausola che richiede di vivere la dualità come una sfida, di sentirla come un colletto troppo stretto, di percepirla come una condizione impossibile da considerare con equanimità, l'amore non sarebbe amore, ma alterità pura e semplice. Se ignora questa clausola l'amore appassisce, scompare a poco a poco e muore.

Scriva Max Frisch:

Poiché il nostro amore finisce, poiché non ha più forze, quella persona non ci interessa più. [...] Non siamo più disposti a seguirla in ulteriori trasformazioni. Le neghiamo la

pretesa di riassumere in sé ogni aspetto della vita, che continua ad essere inafferrabile, e nello stesso tempo siamo meravigliati e delusi che la nostra relazione sia finita. "Non sei," dice il deluso o la delusa, "come ti credevo!" Ma che cosa ci si credeva? Un mistero, e tale l'uomo rimane, un mistero eccitante che ci siamo stancati di sopportare. Ci si fa un'immagine. E il disamore, il tradimento. [19]. È vero, il "carattere patetico dell'amore" si nutre di mistero. Ma di un mistero che spera di penetrare. La curiosità è la speranza della conoscenza, e quando la speranza diminuisce, alla curiosità si sostituisce l'indifferenza. Un mistero troppo ermetico, che respinga tutte le adulazioni e le avances che gli permetterebbero di svelarsi, perde il suo potere di seduzione. Lo stesso accade a un mistero troppo desideroso di svelarsi, di smettere di essere un mistero, di esaurirsi in una routine senza sorprese. Così, ai due lati della "dualità insuperabile", gravi insidie attendono l'amore sventurato.

L'amore può essere minato da una curiosità stanca di una soddisfazione sempre rinviata, o dalla noia della curiosità soddisfatta. Per evitare la prima insidia, l'amore può "prendere l'iniziativa" e "risolvere" a modo proprio, surrettiziamente, il problema. Per sfuggire alla seconda insidia, l'amore non deve far altro che tirarsi indietro. In entrambi i casi, il rimedio per l'aporia dell'amore è il non-amore. Queste insidie sono situate lungo i confini esterni dell'amore, in quanto sono prodotte non da qualche imposizione esterna, ma dalle pulsioni interne dell'amore stesso, quei desideri di cui l'amore, essendo tale, non può fare a meno. Una volta caduto in queste insidie, o se mosso solamente dal desiderio di sfuggirle, l'amore svanisce o muore. Ma che cosa accade quando tali insidie ancora non sono più di una possibilità esterna, e l'amore è ancora integro? L'ambivalenza è il pane quotidiano dell'amore. L'amore ha bisogno di una dualità che non può mai essere superata, ma vive cercando di superarla. Il successo, tuttavia, è la rovina dell'amore. L'amore vive del proprio fallimento.

Stando così le cose, le quotidiane fatiche dell'amore sono palliativi, soluzioni a metà, soluzioni parziali, soluzioni che si nutrono del bisogno di nuove soluzioni. L'immagine del partner come sarebbe se fosse veramente libero si forma solo per essere mandata in frantumi un istante dopo dalla libertà "reale" del partner; occorre preservare quest'immagine; dopo tutto, l'amore è questo: il libero sbocciare del partner (non sarebbe amore se non si esprimesse come se le cose stessero così); come se, per seguire l'audace prescrizione di Rousseau,

si dovesse forzare il partner a esser libero...

Ma un partner forzato non è più libero, e quindi non è più rispettato, e quindi nemmeno più meritevole di interesse... Come ha opportunamente osservato Jeffrey Blustein, "le relazioni intime favoriscono la mancanza di rispetto manipolatoria e paternalistica". [20].

Più intime sono le relazioni, più sono vulnerabili. Le fatiche dell'amore vanno sprecate ancora prima di essere compiute. C'è un'ambivalenza, un'aporia al cuore dell'amore. Ciò che rende l'amore impossibile è proprio quell'intenzione ideale senza la quale l'amore non può esistere... L'intenzione dell'amore, del prendersi cura, è la felicità del suo oggetto. Ma è, deve essere, l'immagine della felicità dell'amante a esser postulata come orizzonte dello sforzo dell'amore. La prima, la necessità esistenziale, ostacola, ed è ostacolata, dalla seconda, la necessità pragmatica.

Il giovane Lukacs esprime quest'aporia in modo efficace, anche se forse involontariamente, quando mise fianco a fianco, sulla stessa pagina, due caratteristiche dell'amore ugualmente indispensabili, per quanto decisamente incompatibili. "Amare: essere sempre dalla parte del torto." E: "Amare così tanto che l'oggetto amato non intralci il mio amore". [21].

L'autodeterminazione, il dono dell'amante al partner, dichiarata nella prima frase, scompare nella seconda. La prima frase annuncia la resa dell'amante. La seconda è il manifesto del dominio dell'amante. Il problema è che sono entrambi aspetti della stessa relazione; la loro presenza simultanea è la condizione sine qua non dell'amore. In uno splendido saggio sugli oggetti dell'affezione, Yi-Fu Tuan sostiene che "l'affetto non è l'opposto del dominio"; che, e ciò è ancora meno chiaro, "l'affetto stesso è possibile solo in una relazione ineguale": "la parola 'cura' evoca sentimenti di buon cuore, al punto tale da indurci a dimenticare il loro quasi inevitabile corrompersi, nel nostro mondo imperfetto, ad opera della protezione e della condiscendenza".

L'affetto non è un ornamento, ciò che tempera o ammorbidisce l'ineguaglianza: è la fonte costante e più abbondante dell'ineguaglianza. Nello slancio di realizzarsi pienamente, di raggiungere la compiutezza e la perfezione, l'affetto e la cura - la cura affettuosa, l'amore inducono l'amante premuroso nella tentazione di ridurre gli oggetti di tale amore e tale cura "a simulacri di oggetti inanimati, e a giocattoli meccanici". [22], In effetti, una volta senza vita, l'oggetto d'amore sicuramente non "intralcerà il mio amore"...

Nella loro ricerca della perfezione (perfezione del loro amore, che essi proiettano come perfezione di coloro che amano), gli amanti tendono a trasformarsi in artisti-giardinieri, e i loro partner in giardini in cui esibire la loro arte. E passo dopo passo, in questo procedere regolare, non si sa mai quando cominciare a gridare... L'intima dialettica di amore e dominio fu notata già un secolo fa da Max Scheler.

L:Agape (contrapposto all'Eros, mai veramente "immotivato" [23] perché sempre corrotto dal peccato della concupiscenza) è l'ideale cristiano dell'amore. L'amore di Dio è il modello perfetto sul quale vanno misurate le inadeguate imitazioni umane: ma Dio è onnipotente. Egli sicuramente non ama "con uno scopo", per impadronirsi di qualcosa che prima non possedeva. Il suo amore, in quanto agape, tutto dà e nulla prende, e così dovrebbe essere tutto l'amore che cerca di imitare l'esempio di Cristo. L'amore è dunque una "libera rinuncia della propria ricchezza vitale", espressione del senso di sicurezza, completezza, saldezza, pienezza del potere.

Nell'atto dell'amore "il nobile si china e discende verso il non nobile il sano verso il malato, il ricco verso il povero, il bello verso il brutto, il buono e il santo verso il cattivo e il volgare, il Messia verso i pubblicani e i peccatori". [24]. Scheler descrisse la sua concezione dell'agape in risposta a Nietzsche, che aveva dipinto come diabolico ciò che in Scheler brilla di un candore angelico: per Nietzsche (si veda soprattutto L'Anticristo) l'agape è solo un'oppressione generata e alimentata dal risentimento, il rancore e lo spregio suscitati dalla vista di una differenza netta e indiscutibile. Tuttavia, se Scheler avesse riflettuto a fondo sul proprio ritratto dell'amore, apparentemente anti-nietzscheano, non avrebbe trovato molto da ridire.

Il "chinarsi e discendere" verso il debole da parte del forte sicuro di sé è alla fine l'atto di nascita del dominio e della gerarchia: il rimodellamento della differenza nella forma dell'inferiorità. L'agape di Scheler, come quello di Nietzsche, è fin dal principio corrotto dalla protezione e dalla condiscendenza, in quel modo doppio e autoingannevole che Nietzsche aveva rudemente cercato di smascherare. La cattiva salute è la normalità per l'amore. Come gli amanti stessi, l'amore muore a causa della sua mortalità "preprogrammata" non a causa del sopraggiungere di malattie generalmente evitabili. La morte dell'amore è il prodotto delle attività vivificanti dell'amore. Ogni malattia può essere curata, ma la cura è solo un sotterfugio, cioè un altro tipo di malattia. Un

problema che non può essere eliminato è l'ambivalenza, l'essenza dell'amore. Senza quest'ambivalenza non c'è più amore.

Ma tutte le medicine brevettate e raccomandate dagli esperti per alleviare le sofferenze dell'amore cercano di fare proprio questo. Malattie, rimedi e ancora malattie dell'amore. Pungolato dalla propria ambivalenza, l'amore è per natura inquieto: un impulso costante a trasgredire e a trascendere ciò che è stato conseguito. La trascendenza non è necessariamente un balzo in avanti, benché sul momento appaia tale; guardando indietro, essa assomiglia più a un "correre a perdifiato senza avanzare di un passo", a una condizione di stallo. L'amore deve procurarsi anche nuove riserve di energia per mantenersi in vita. Deve rifornirsi e riaffermarsi ogni giorno: una volta accumulato, il capitale si esaurisce in fretta se non viene reintegrato quotidianamente. L'amore, perciò, è l'incarnazione dell'insicurezza. Partendo dal presupposto che l'insicurezza sia per la maggior parte di noi una condizione sgradevole e alla lunga intollerabile, ci si può ragionevolmente aspettare che vengano messe in atto due strategie: una di stabilizzazione e una di fluttuazione.

Stabilizzazione.

Il tentativo di emancipare la relazione dai sentimenti incostanti e superficiali, di acquisire la certezza che - qualunque cosa accada alle loro emozioni - i partner continueranno a beneficiare dei doni dell'amore: l'interesse, la cura la responsabilità dell'altro partner. Il tentativo di raggiungere la condizione in cui si possa continuare a ricevere senza dare altro, cioè senza dare più di quanto richieda il modello stabilito.

Fluttuazione.

Il rifiuto di riconoscere la difficoltà del compito e il duro lavoro che questo comporta. Una strategia che consiste nel "rinunciare in tempo a un cattivo affare", nel "non buttare altro denaro per cercare di recuperare quello già perduto" e nel

rinunciare a tentare e a cercare altrove un'altra opportunità una volta che i guadagni siano scesi al di sotto del livello delle spese necessarie per assicurarsi. In questo caso l'insicurezza viene evitata invece che combattuta, nella speranza di trovare altrove la sicurezza, a un costo inferiore e con uno sforzo minore. Entrambe le strategie avevano (e ancora hanno) i loro esperti e i loro filosofi. La prima strategia, quella della stabilizzazione, mira in generale a sostituire regole e routine all'amore, alla solidarietà e ad altri sentimenti considerati troppo inaffidabili e costosi per fondare una relazione sicura. La formulazione classica di questa strategia è stata offerta da Kant alla soglia dell'età moderna ed è stata da allora tacitamente accettata come l'assioma sul quale si fonda la strategia della stabilizzazione. Nell'interpretazione di Downie e Talfer, per esempio, possiamo fare a meno (della solidarietà), perché se dobbiamo credere a Kant, è possibile corrispondere al proprio dovere senza sentirsi solidali. [...] Può essere possibile far mostra di azioni conformi al dovere in assenza di una solidarietà attiva. [25].

La stessa idea è stata sviluppata, ancor più lucidamente, nel popolare saggio di Francesco Alberoni e Salvatore Veca sull'altruismo della morale: Noi non possiamo obbligarci ad amare qualcuno. [...] La nostra ragione, invece, è capace di concepire, come necessario, il dovere. Se manca la spontaneità dello slancio d'amore, la morale resta ancora possibile, perché c'è il dovere. Il dovere subentra, per così dire, al vuoto lasciato dall'amore. [...] Poiché non posso contare sull'amore che è un sentimento spontaneo, prenderò il suo equivalente volontario, ciò che ha le stesse conseguenze pratiche. La morale ci impone di agire come se amassimo. Il dovere è un come se dell'amore. [26].

Il dovere sostituisce l'amore, così come la tranquillizzante routine familiare sostituisce lo sforzo affannoso e l'avventura. L'amore è una dura lotta, il dovere non comporta sforzi: quando viene compiuto con costanza, si trasforma in abitudine.

Fare ciò che la routine richiede può non essere affatto piacevole. Tuttavia, questa è una spiacevolezza diversa da quella prodotta giorno dopo giorno dalla cronica incompiutezza e incertezza dell'amore: è una spiacevolezza sopportabile, proprio per il suo carattere di routine: nient'altro si profila all'orizzonte, non sembrano esistere alternative; non occorre fare i conti con l'angosciante esitazione che attanaglia ai crocevia. Questa è una spiacevolezza tranquilla, che

alimenta la tristezza ma non incita all'azione. La spiacevolezza di un cimitero, si sarebbe tentati di dire. In effetti, il dovere è la morte dell'amore, dei suoi splendori come dei suoi tormenti... Ecco un bel brano tratto da uno dei primi saggi di Lukacs, in cui il legame fatale tra certezza e morte viene delineato in tutta la sua terrificante, mortale, certezza: E morto un tale. E, per chi resta solo, la lontananza eterna, il vuoto invalicabile tra uomo e uomo si coagulano in un interrogativo doloroso, eternamente sterile. Non rimane nulla cui ci si possa aggrappare, poiché ogni nostra illusione di conoscere un uomo si consuma solamente attraverso i nuovi miracoli e le previste sorprese della convivenza di ogni giorno. [...] Tutto quanto è possibile sapere di un'altra persona si traduce in attesa, possibilità, desiderio e timore, un sogno che può realizzarsi in qualche modo soltanto per mezzo di un evento successivo, che a sua volta poi si sgretola in tante possibilità.[...]. E la verità è inappellabilità è più palesemente evidente di tutto il resto, solo perché la morte, con la forza cieca della verità, strappa la solitudine dalle braccia, sempre aperte a nuovi amplessi, del contatto umano possibile. [27].

Morte significa che nulla accadrà più. La morte dell'amato è la salvezza dell'amante; ora l'amante è libero, realmente e completamente libero, senza un solo "ma", di eseguire il ritratto dell'amato usando la propria tavolozza, e solo ora che la libertà è stata pienamente e veramente raggiunta. Ma ciò che prende forma dalle sue pennellate rimarrà per sempre il ritratto di un morto: una maschera della morte. L'abbraccio finale, il due-in-uno che l'amore, essendo amore, ha sempre sognato e che è stato all'origine di tutte le sue fatiche, è alla fine arrivato. Ma il momento è la morte e il luogo è la tomba. Il dovere è una prova di quella morte; una prova routinizzata, una quotidiana ripetizione-prima-del-fatto; la vita di oggi colonizzata dalla morte di domani; un tentativo di impossessarsi della tranquillità, della carità della morte - ancora non contaminata dal suo essere definitiva -dell'astuzia della morte. Di fatto, ora l'amato è morto e così l'amore dell'amante. Non per un colpo del destino, ma perché la morte è l'ultima tappa nel cammino dell'amore verso la perfezione. Fin dal principio, l'"essere esterna" della routine è stata una tendenza "interna" dell'amore. In realtà, ciò che mantiene in vita l'amore è l'essere questa tendenza; una condizione necessaria della possibilità dell'amore. L'amore non può realmente compiersi senza stabilizzazione. Senza stabilizzazione rimane insicuro, inappagato, impaurito e

inquieto. E questa inquietudine a renderlo amore; solo, non sarebbe veramente amore se ammettesse e accettasse questo fatto senza tentare di resistere. Per essere amore, esso ha dovuto identificare nella stabilizzazione (l'amore per sempre, qualunque cosa accada; nel bene e nel male, finché la morte non ci separi) il suo ideale, e quindi considerare il desiderio e l'eccitazione come segni della sua imperfezione. Eppure, più l'amore si avvicina all'ideale, meno ne resta; l'ideale dell'amore è la sua tomba, e l'amore vi può giungere solo cadavere. E come se Thanatos guidasse il carro di Eros. Forse questa non è la rovina dell'amore soltanto.

Sembra che l'amore condivida le conseguenze della sua natura aporetica, della sua "intima ambivalenza", con molte altre intenzioni, analogamente guidate da un telos che possono raggiungere solo pagando con la vita. Sembra che l'amore non sia altro che un caso (evidentemente uno dei casi più suggestivi, romantici ed emozionanti) di quella condizione umana più generale di cui Jean-Francois Lyotard ha scritto: Privo di linguaggio, incapace di reggersi in piedi, incerto sugli oggetti che catturano il suo interesse, non in grado di calcolare i suoi vantaggi, insensibile alla ragione comune, il bambino è emi nentemente l'umano perché la sua triste situazione preannuncia e promette la possibilità delle cose. [28].

L'umanità è dunque una condizione di eterna infanzia e una possibilità mai pienamente compiuta, benché tutti gli sforzi che contraddistinguono l'esistenza umana siano diretti a una "maturazione" che comporta l'abbandono dell'infanzia. L'umanità è destinata a compiersi nello sforzo perpetuo di sfuggire alla sua condizione... Jacques Derrida ha descritto l'intenzionalità degli atti linguistici in un modo perfetto anche per le peregrinazioni dell'amore. L'intenzione, afferma Derrida, non può e non deve raggiungere la pienezza verso cui nondimeno essa inevitabilmente tende. La pienezza è il suo telos, ma la struttura di questo telos è tale che, se raggiunto, scompare insieme all'intenzione, o insieme ad essa si paralizza, si blocca, o muore... La pienezza è il fine (l'obiettivo), ma se fosse raggiunta sarebbe la fine (la morte)... La pienezza è ciò che orienta e al tempo stesso mette in pericolo il movimento intenzionale. [...] Non esistono intenzioni che non tendano verso di essa, ma neppure intenzioni che la raggiungano senza scomparire con essa. [29].

Ciò che permette al linguaggio di evitare il pericolo, di sopravvivere alla propria tendenza al suicidio, che nondimeno rappresenta il suo spiritus movens, è - nelle parole di Derrida

l'iterabilità: un singolare ripetersi/non-ripetersi, un "accadere di nuovo" che non è la ripetizione di ciò che è accaduto prima, la capacità delle locuzioni di separarsi dal contesto intenzionale da cui hanno tratto origine e, apparentemente, di "ripetersi": solo apparentemente, però, dato che ogni "ripetizione" è inevitabilmente un rinnovamento, una rinascita, un ringiovanimento, in quanto assorbe la linfa vitale di altri contesti e di altre intenzioni (le locuzioni sono iterate e non re-iterate). L'ambivalenza endemica dell'iterabilità, piuttosto che la fissità vagheggiata dell'Eindeutigkeit, è la sola prevenzione, o il solo antidoto, contro i pericoli contenuti nell'ambivalenza endemica del telos dell'intenzione. Ridotto all'essenziale, tutto questo non rappresenta comunque una grossa novità: la cosa importante, in breve, consiste nella banale osservazione secondo cui la sola medicina preventiva efficace contro la morte è la vita (proprio quella vita che è, e non può non essere, vita-per-la-morte). L'urgenza della stabilizzazione (il tentativo disperato di raggiungere la pienezza prima che la morte la rechi senza che sia richiesta) non fa che mettere a nudo l'intima ambivalenza e l'insanabile precarietà dell'amore che ne deriva. Finché sarà mosso dall'intenzione di amare, l'amore rimarrà precario, e così il desiderio di stabilizzazione non sarà mai appagato. Coloro che hanno formulato le regole etiche lo hanno avvertito (lo hanno intuito, anche se non hanno spiegato come è nata la loro intuizione), e i loro progetti più efficaci e creativi si sono collocati dalla parte del desiderio insopprimibile dell'amore di sfuggire alla propria fragilità, di possedere saldamente il suo oggetto, amabile in quanto misterioso e inafferrabile invece di "limitarsi" ad accarezzarlo.

Curiosamente, è stato loro sufficiente elevare la naturale inclinazione dell'amore al livello di un principio astratto, e poi chiamare gli attori a seguire questo principio piuttosto che le loro inclinazioni, a raggiungere (in teoria, e anche in pratica, se preceduta da tale teoria) esattamente questo: l'apparizione spettrale dell'amore dopo la morte la stimolazione del cadavere, con il pungolo dei principi, a una spettrale imitazione dei movimenti un tempo eseguiti dal corpo vivente sotto lo stimolo del suo impulso amoroso. Nessun'altra etica ha compiuto quest'impresa meglio dell'utilitarismo, che ha fatto dell'intenzione originaria dell'amore - la preoccupazione per la felicità dell'Altro - il precetto dominante di tutta l'azione logica. A prima vista l'utilitarismo ha montato un'impalcatura d'acciaio per consolidare un edificio fragile, costruito sugli impulsi amorosi. Ma solo a prima vista.

Come sentenzia Stuart Hampshire:

La sensazione originaria dell'importanza suprema degli esseri umani, e dei loro sentimenti, è stata convertita nel suo estremo opposto: la sensazione che questi fini originari dell'azione siano, o possano diventare presto, problemi relativamente gestibili nelle scienze applicate... La mentalità utilitaristica ha recato nella politica una nuova crudeltà astratta, una rettitudine politica ottusa, distruttiva. [30].

Il tocco gentile dell'amore diviene la morsa d'acciaio del potere. Nulla, oltre al vocabolario (o, più esattamente, alla retorica) dell'amore e del prendersi cura, è sopravvissuto a questa trasformazione. Il "prendersi cura dell'altro", il "farlo per il bene dell'altro", il "fare ciò che è meglio per l'altro", e simili motivi amorosi, sono ora le formule che legittimano il dominio. Il più delle volte esse accompagnano routine burocraticamente semplificate di purificazione della coscienza: ciò che sto descrivendo qui non è altro che una variante, in termini foucaultiani, del dominio tipico del "potere pastorale", una delle più insidiose tra le molte forme di dominio, in quanto costringe i dominati all'obbedienza con il ricatto e controlla i dominatori suscitando in loro un moralismo ipocrita, e facendo passare ciò per sacrificio di sé nel nome della "vita e della salvezza del gregge". Ma non di rado tali formule forniscono una buona scusa per la fredda e spietata crudeltà con cui "ciò che è meglio" per gli altri viene imposto con la forza. In ogni caso, le emozioni vanno quasi completamente perdute. La differenza tra la ricetta utilitaristica della felicità universale e la cura amorosa equivale a quella tra lo stanziamento di una somma di denaro da distribuire agli indigenti e un pasto consumato insieme a loro.

Nell'ascesa verso criteri di cura routinizzata, l'amore è il primo elemento della zavorra a finire fuori bordo. Tuttavia la stabilizzazione non è una cruda disgrazia; non per tutti, almeno. Per molti destinatari dei benefici che l'amore può offrire la routine stabilita può costituire un autentico rifugio, forse l'unico, contro i capricci dell'amore.

Per l'elemento più debole in una coppia di amanti la scelta può non essere tra il corpo vivo e lo scheletro dell'amore, ma tra l'essere amato (in qualunque forma o modo) e l'essere abbandonato. L'amore, ricordiamolo, è una relazione intrinsecamente precaria per entrambe le parti coinvolte; ma raramente il loro grado di maturità è lo stesso. Entrambi i partner sono perennemente tormentati dall'incertezza, ma

molto probabilmente uno di loro si sentirà più insicuro dell'altro; per il partner meno sicuro il compromesso della routinizzazione e della cura governata da regole può essere il male minore. Si potrebbe sostenere, perciò, che la routinizzazione dell'elemento della cura, in amore (benché non l'amore stesso; l'amore, come abbiamo visto, non sopporta la routine), non comporta alcuna protezione per l'elemento debole (e ciò perché quello forte, nel complesso, vi si oppone e si rifiuta di accettarla a meno che non sia costretto a farlo).

Mischiare all'impulso erotico (che è volatile) il composto (che solidifica) delle leggi matrimoniali, o tenere a freno le capricciose pulsioni parentali con le norme che definiscono i doveri familiari, costituiscono due esempi evidenti del tentativo di routinizzazione. E lecito attendersi che non sarà l'elemento debole ad accettare di buon grado la strategia alternativa, quella della fluttuazione, come medicina contro l'incertezza dell'amore. La fluttuazione suscita interesse soprattutto nell'elemento forte. Essa attenua i tormenti dell'amore diminuendo la posta e permettendo di "lasciare" prima che la situazione diventi troppo pesante. L'amore è una gioia continua, ma anche un continuo sacrificio; la fluttuazione promette di preservare la prima senza bisogno di pagare il caro prezzo del secondo. O meglio, limita i pagamenti al periodo di tempo in cui i piaceri, ricevuti o pregustati, contano più della sofferenza provocata dai costi da pagare. E ciò si applica in misura uguale a entrambi i partner: entrambi avviano liberamente la relazione e ognuno è libero di tirarsi indietro. A dire il vero, in questo caso l'uguaglianza e l'ideologia del partner più forte, e solo un autoinganno del più debole. La relazione amorosa non può essere creata se entrambi i partner non lo vogliono; ma per porvi termine è sufficiente la decisione di uno solo dei partner. I sentimenti e i desideri dell'altro non contano più. La fluttuazione non è cura ai fini del dominio, non è un'insidia costante dell'amore.

La ricerca più completa e l'analisi più coerente delle tendenze contemporanee delle forme amorose si trovano in un saggio recente di Anthony Giddens. Esso indica con precisione il posto sempre più importante occupato dalla fluttuazione (un termine non coniato da Giddens) tra le strategie amorose prevalenti nelle condizioni contemporanee, tardo-moderne o postmoderne. La pratica della fluttuazione è perfettamente colta da due concetti di Giddens: relazione pura e amore convergente. Una relazione pura non ha niente a che vedere

con la purezza sessuale. Si tratta di un concetto limitativo piuttosto che semplicemente descrittivo, utilizzato per designare una situazione nella quale una relazione sociale viene costituita in virtù dei vantaggi che ciascuna della parti può trarre dal rapporto continuativo con l'altro. Una relazione pura si mantiene stabile fin tanto che entrambe le parti ritengono di trarne sufficienti benefici come per giustificarne la continuità. [...]. L'amore convergente è amore attivo, contingente e quindi non fa rima con i "per sempre" e gli "unico e solo" tipici del paradigma dell'amore romantico. [31].

Nessuna delle due definizioni contiene riferimenti a motivi morali o a valori etici (in realtà, non esistono le voci "etica" o "morale" nell'indice analitico del libro per altro dettagliato dedicato alle trasformazioni attuali dell'intimità). E ciò giustamente, perché il destino della "relazione pura" e dell'"amore convergente" è servire da trama nella rete concettuale in cui un certo tipo di esperienza contemporanea importante, cioè l'esperienza attuale di certi uomini e donne importanti, (importante perché dettagliata, nota a tutti, valida come criterio) potrebbe senz'altro restare impigliata. E questa esperienza a fornire il materiale per l'analisi di Giddens, che nella "doppia ermeneutica" da lui precedentemente identificata con la funzione della sociologia, impone a se stessa il compito dell'ermeneutica di "secondo grado". (Se il vocabolo inglese *experience* non facesse coincidere i due sensi che la lingua tedesca mantiene separati, si potrebbe dire che il metodo di Giddens è elevare l'*Erleben* degli attori, notoriamente inafferrabile, al livello dell'*Erfahrung*, dove può essere espresso in maniera discorsiva e, per così dire, "razionalizzata".) Nell'esperienza fondamentale che fornisce sia le risorse sia l'argomento per l'analisi di Giddens, le considerazioni morali sono in realtà palesemente assenti. Una delle caratteristiche distintive dell'intimità postmoderna, cioè di quel genere di intimità cercata e praticata da uomini e donne che hanno uno stile di vita postmoderno, è la tendenza a liberarsi di quei vincoli morali che motivano e limitano al tempo stesso la relazione amorosa io-tu. Possiamo affermare che analogamente alla scienza, che ha stabilito la sua identità mediante la proibizione e l'eliminazione (mediante la messa al bando dal suo linguaggio di tutti i termini teleologici), l'esperienza postmoderna dell'intimità deriva la propria identità dall'eliminazione di ogni riferimento ai doveri e agli obblighi morali. Infatti, perché l'esperienza dell'intimità possa definirsi postmoderna, il criterio dei "vantaggi che ciascuna

delle parti può trarre dal rapporto" deve bastare a render conto dei casi di intimità, esattamente come il criterio dello "stato delle cose" doveva essere il solo usato per una rappresentazione della realtà che potesse definirsi scientifica. Pertanto, l'"appagamento" dei partner è il significato della relazione "fine a se stessa", e la sola giustificazione che può essere addotta per mantenere viva la relazione intima.

Questa, fondamentalmente, è una riproduzione del concetto platonico di *philia* (una relazione che racchiude in sé ciò che oggi chiamiamo amore e amicizia), il quale presupponeva che un oggetto d'affetto adeguato dovesse essere utile al soggetto dell'affetto, "utile" nel senso che avrebbe dovuto fornire ciò di cui il soggetto sarebbe stato altrimenti privo e bisognoso; un uomo che basti a se stesso, cioè un uomo cui non manchi nulla e che non abbia bisogno di nulla, non amerà perciò nessuno.

Inoltre, un uomo i cui bisogni non siano stati soddisfatti (cioè un uomo cui l'oggetto d'affetto abbia smesso di fornire i beni mancanti) non ha ragione di continuare ad amare. [32]. (Questo è esattamente ciò che intendo con "fluttuazione dell'amore".) La "relazione pura" di Giddens è pura non per il fatto di essere emancipata (nella consapevolezza dei partner, sebbene non oggettivamente) dalle funzioni sociali che un tempo dovevano svolgere le relazioni intime, ma anche, o meglio, soprattutto per il fatto di neutralizzare gli impulsi morali ed eliminare le considerazioni morali dalle definizioni e dalle descrizioni che i partner offrono della loro intimità.

La "relazione pura", direi, e l'intimità che le persone conservano per tutto il tempo in cui sospendono la loro identità di soggetti morali. La relazione pura è un'intimità de-eticizzata. Per prima cosa la relazione-in-cerca-di-purezza si è liberata dai vincoli del dovere morale: l'atto costitutivo di tutta la morale, la mia responsabilità (illimitata) dell'Altro. Solo quando la responsabilità si libera dai vincoli del dovere morale si può cercare, e attuare, la fuga dall'aporia dell'amore mediante l'espedito della fluttuazione. Nella mia responsabilità dell'altro essere responsabile del mio impatto sull'Altro gioca un ruolo decisivo, e cioè il ruolo di collegamento.

Occorre considerare gli effetti del mio "protendermi", del mio sfiorare con le carezze; posso aver sollecitato una reciprocità nell'amore, posso aver indotto il mio partner ad aprirsi a me, posso aver reso il mio partner dipendente dalla mia risposta alla sua risposta alle mie carezze.

In questo modo la mia responsabilità cresce, invece di diminuire, per tutto il tempo in cui viene esercitata; l'esigenza morale aumenta via via che la morale si impone, proprio come l'appetito vien mangiando. L'impronta lasciata dalla storia dell'amore diventa col tempo sempre più profonda e ampia, e sempre più difficile da cancellare. I miei doveri morali verso il partner innamorato diventano sempre di più e sempre più impegnativi in conseguenza del mio amore. Sono responsabile degli effetti del mio amore (e questo anche senza considerare come partner impegnati in una "relazione pura" fanno spesso la mia responsabilità per gli "effetti collaterali" che il mio amore può produrre: per esempio, l'inevitabile assoggettamento dei figli agli alti e bassi dell'"amore convergente" dei genitori). Il mio amore è consequenziale, e io lo accetto, insieme con le responsabilità nuove e crescenti che ne derivano.

Ma la forma postmoderna di intimità è possibile soltanto a condizione di negare tale consequenzialità, o di respingere il suo significato conativo, o di rifiutare la sua autorità. Le relazioni pure (poiché sono pure nel senso indicato sopra) e l'amore convergente (poiché è convergente) sono per natura "vissuti" come fuggevoli, per quanto possano rivelarsi alla fine duraturi. Il fatto che siano vissuti come fuggevoli significa, ovviamente, che non si ritiene appartengano al genere "finché morte non ci separi", e sono gestiti di conseguenza; che si crede posseggano un punto d'arrivo immanente, per quanto attualmente indefinito; e che per tutto il tempo della loro durata esistono in ogni istante "fino a nuovo avviso". Ma esser fuggevole significa anche qualcosa d'altro: significa che qualunque cosa accada nel presente non vincolerà il futuro che nulla di solido si è formato, che l'essere-insieme dei partner non è "cumulativo", non si rafforza con il passare del tempo, ma si compie pienamente in ognuno dei successivi momenti di intimità. Esser fuggevole significa, in altri termini, non comportare conseguenze, quanto meno conseguenze durature (conseguenze, cioè, che durino più a lungo dell'"appagamento"). L'ambivalenza della stabilizzazione, come abbiamo visto in precedenza, consiste nel prospettare al tempo stesso sicurezza e dipendenza. Al contrario, l'ambivalenza della fluttuazione consiste nel combinare la promessa della libertà con lo spettro dell'insicurezza. Spesso la riconquista della libertà da parte di uno dei partner sconvolge le opportunità dell'altro partner. L'amore fluttuante lascia dietro di sé una profonda infelicità.

Ma l'interesse della fluttuazione non consiste nella possibilità di sfuggire unilateralmente a un groviglio d'amore sentito come troppo penoso; se questa fosse l'unica possibilità offerta dalla fluttuazione, la fuga non sarebbe né una condizione allettante né, in quanto a ciò, una fuga autentica, perché il prezzo da pagare in termini di responsabilità morale ferita (che le convenzioni dell'amore convergente possono ridurre al silenzio, ma mai cancellare) sarebbe troppo alto in relazione ai guadagni per i quali si ritiene valga la pena mobilitarsi. L'interesse della fluttuazione è reale solo se il diritto alla rinuncia unilaterale trascende la natura morale della relazione; se, in altre parole, ciascuno dei partner ha non solo la possibilità di porre termine alla relazione, ma anche di proclamare la scarsa importanza morale di un tale atto, insieme con la scarsa importanza morale dell'Altro, ora allontanato. Alla fine dell'amore convergente, una simile condizione di irrilevanza morale può essere determinata soltanto da un atto che è in sé immorale.

Come Lévinas ha ripetuto in diverse occasioni, la giustificazione del dolore dell'Altro è il principio e il nucleo dell'immoralità [33]; e le convenzioni della relazione pura sono costruite in modo tale da concedere il diritto alla libertà di esimersi dal giustificare il dolore della persona da cui si è fuggiti.

Dall'altra parte, cioè oltre i confini dell'amore convergente, si estende il mondo in cui le regole dell'etichetta e le norme procedurali sostituiscono gli impulsi morali e in cui gran parte degli atti quotidiani non sono adatti a una condanna morale. Per gli amanti, tuttavia, il solo sentiero per quel mondo passa attraverso la crudeltà di un atto immorale. Si noti come l'io non esca necessariamente dalla storia d'amore come vincente sotto tutti gli aspetti, benché solo il dolore inflitto all'Altro, e quel dolore soltanto, sia considerato "il costo" della fine della storia, per il resto giustificata in termini di emancipazione dell'io. Uscire da un amore convergente è per definizione un atto unilaterale, ma per entrare in una relazione d'amore convergente occorre essere in due, ed è la quantità e la qualità delle risorse a disposizione di ciascuno a determinare le opportunità di successo. La negazione della consequenzialità la pretesa che una storia d'amore convergente non ipotechi seriamente il futuro - è un doppio inganno: una finta consolazione per il partner abbandonato e un'autoillusione per quello che abbandona. La non-consequenzialità è credibile solo se accompagnata dalla convinzione che il complesso degli

"amori convergenti" alternativi non diminuisca nel tempo, un errore di valutazione che potrebbe essere pagato caro.

La "relazione pura", la relazione "senza restrizioni", senza doveri reciproci e senza alcuna garanzia di durata, sembra costituire un'offerta che non si ha ragione di rifiutare finché il complesso delle alternative appare inesauribile. La ricchezza di tale complesso tuttavia, è solo il riflesso dell'abbondanza delle proprie risorse quando le risorse diminuiscono, come inevitabilmente accade con l'avanzare degli anni, lo stesso accade al complesso delle alternative. Ma la scoperta di questa realtà giunge, come il Messia di Kafka, un giorno dopo il proprio arrivo. [34]. Abbiamo individuato le due strategie di fuga dall'aporia dell'amore che mancavano. La loro ambivalenza (misurata in base all'ambivalenza dei loro effetti, previsti o no) non è meno profonda e sgradevole dell'ambivalenza che cercano di risolvere, o almeno di attenuare.

Inoltre, tutte le medicine si sono dimostrate efficaci nel trattamento delle singole malattie ma letali per l'amore nel suo insieme. La stabilizzazione prolunga la vita dell'amore, ma solo nella forma di un'apparizione sospesa al di sopra della tomba; la fluttuazione, invece, elimina lo sgradevole legame tra stabilità e assenza di libertà, impedendo però all'amore di sondare quelle profondità in cui si immergerebbe con gioia, nonostante i pericoli. Si ricava l'impressione che l'amore non riesca a sopravvivere ai tentativi di porre rimedio alla sua aporia; che possa durare, come amore, solo insieme con la sua ambivalenza. Nell'amore, come nella vita, è sempre la stessa storia: solo la morte non è ambigua, e sfuggire all'ambivalenza è la tentazione di Thanatos.

Note al Capitolo 4

- [01] - L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Éditions du Seuil, Paris 1983; trad. it. di C. Sborgi, *Saggi sull'individualismo. Una prospettiva antropologica sull'ideologia moderna*, Adelphi, Milano 1993, p. 41.
- [02] - G. Simmel, *Das Individuum und die Freiheit in Brucke und Tur. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft* a cura di M. Landmann, M. Susman, K. F. Koheler Verlag, Stuttgart 1957, ora in *Das Individuum und die Freiheit Essays*, Verlag Klaus Wagenbach, Berlin 1984; trad. it. di G. Barbolini, *L'individuo e la libertà*, in *La legge individuale e altri saggi*, Nuove Pratiche Editrice, Parma 1995, p. 44.
- [03] - J.B. Elshtain, *Liberal Heresies: Existentialism and Repressive Feminism*, in *Liberalism and the Modern Polity: Essays in Contemporary Political Theory*, a cura di M.J. Gargas McGrath, Marcel Dekker New York, p. 35.
- [04] - G. Simmel, *L'individuo e la libertà*, in *La legge individuale e altri saggi*, cit., p. 48.
- [05] - A. Renaut, *L'ère de l'individu*, Gallimard, Paris 1989, p. 61.
- [06] - F. Laruelle, *Irrécusable, irrecevable*, in *Textes pour Emmannel Lévinas*, a cura di E Laruelle, Jean-Michel Place, Paris 1980, p. 9.
- [07] - M. A. Ouaknin, *Méditations érotiques*, Balland, Paris 1992, p.129.
- [08] - E. Lévinas, *Sans identité*, in "L'Éphémère", 13, 1970, pp. 27-44, ora in *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972, pp. 83-101.
- [09] - E. Lévinas, *Étique et infini*, cit., p.105; trad. it. cit., p. 112.
- [10] - E. Lévinas, *Autrement qu'etre ou au-delà de l'essence*, cit.; trad. it. cit., pp. 105, 108, 110.
- [11] - Ivi, pp. 102, 125, 101.
- [12] - E. Lévinas, *Langage et proximité*, in *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1982, pp. 229, 228; trad. it. di E Ciaramelli, *Linguaggio e prossimità*, in *La traccia dell'altro (scorciatoie)* Libreria Tullio Pironti, Napoli 1979, pp. 83, 82.
- [13] - M. Blanchot, *L'entretien infini*, Gallimard, Paris 1969, p. 174; trad. it. di R. Ferrara, *L'infinito intrattenimento. Scritti sull'insensato gioco di scrivere*, Einaudi, Torino 1977, p. 162.

- [14] - M. A. Ouaknin, *Méditations érotiques*, cit., p. 129.
- [15] - E. Lévinas, *Le temps et l'autre*, cit., pp. 64, 48, 71-72, 78; trad. it. cit., pp. 45, 46, 55.
- [16] - Ivi, pp. 58-59 (ed. orig. p. 82).
- [17] - Cfr. E. Wyschogrod, *Doing before Hearing: On the Primacy of Tonch*, in *Textes pour Emmanuel Lévinas*, cit., pp. 179-203.
- [18] - Soren Kierkegaard, *Diari*, cit., vol. m, (1852-1855), 1951; trad. ingl. di R. G. Smith, *The Last Years: Journals, 1853-1855*, Collins, London 1968, p. 186.
- [19] - M. Frisch, *Tagebuch 1946-1949*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1950; trad. it. di A. Comello, E. Bernardi, *Diano d'antepace. 1946-1949*, Feltrinelli, Milano 1962, p. 32. "La solitudine dell'amante," osservava Roland Barthes "non è la solitudine di una persona [...] è una solitudine di sistema: io sono solo a farne un sistema" (R. Barthes, *Fragments d'un discours amoureux*, Éditions du Seuil, Paris 1977; trad. it. di R. Guidieri, *Frammenti di un discorso amoroso*, Einaudi, Torino 1981 p. 191).
- [20] - J. Blustein, *Care and Commitment: Taking the Personal Point of View*, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 176. E questo proprio perché, secondo Blustein, l'amore è una "sorta di cura disinteressata" (p. 148). Maggiore è la cura, maggiori sono l'intimità, la dipendenza reciproca e la vulnerabilità; ne consegue la perdita di rispetto, e quindi la perdita di cura disinteressata.
- [21] - G. Lukacs, *Die Seele und die Formen*, Egon Fleishel & Co., Berlin 1911; trad. it. di S. Bologna, *Quando la forma si frange sugli scogli dell'esistenza*, in *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, Sugar, Milano 1972, pp. 61, 62. Per tutta la durata della relazione, scrive Lukacs, "ora questo, ora quello ha ragione del l'altro, ora questo è migliore, più bello, più nobile, ora quello". Tuttavia, finché dura quest'altalena, l'oggetto d'amore intralcia l'amore...
- [22] - Yi Fu Tuan, *Dominance and Affection: The Making of Pets*, Yale University Press, New Haven 1984, pp. I -5.
- [23] - Cfr. A. Nygren, *Agape and Eros*, trad. ingl. di Philip S. Watson, Westminster Press, Philadelphia 1953, p. 75; trad. it. di N. Gay, *Eros e Agape*. La nozione cristiana dell'amore e le sue trasformazioni, Edb, Bologna 1990. L'amore "motivato", afferma Nygren, è umano; l'amore spontaneo e "immotivato" è divino. Ma è compito degli uomini cercare di portare il loro amore all'altezza di quello divino.
- [24] - M. Scheler, *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* (1912), in *Abhandlungen und Ausätze Gesammelte Werke*, Bd. 3, *Vom Umsturz der Werte*, Francke Verlag Bern und Munchen 1955; trad. it. di A. Pupi, *Il risentimento nella edificazione delle morali*, Vita e Pensiero, Milano 1975, pp. 80, 86 (cfr. anche *Del risentimento quale elemento costitutivo delle morali*, in *Crisi dei valori*, trad. it. di F. Sternheim, Bompiani, Milano 1982). L'amore è "essenzialmente dispiegamento"; amore è "abbassarsi" verso il debole,

"traboccare spontaneo di forza".

- [25] - R. S. Downie, E. Talfer, *Respect for Person*, Allen & Unwin, London 1969, pp. 25-26. Tuttavia gli autori aggiungono che "l'esercizio creativo e immaginativo della vita morale" (qualunque cosa ciò possa significare) "non è possibile senza solidarietà attiva" (p. 26). Per "solidarietà attiva" essi intendono, con W. G. MacLagan, l'"interesse pratico per gli altri"; diversa è la "solidarietà passiva", che denota solo partecipazione e identificazione emotiva. La solidarietà che gli autori considerano una condizione della vita morale "creativa e immaginativa" possiede perciò lo stesso status ontologico delle regole: usa le capacità intellettuali degli attori morali come materiale da costruzione.
- [26] - F. Alberoni, S. Veca, *L'altruismo e la morale*, Garzanti, Milano 1992, p. 63. Gli autori ritengono che la moralità dell'amore sia piacevole, e che quella del dovere sia faticosa (p. 65). Questo non è tuttavia ciò che è emerso dalla nostra analisi. Forse sarebbe più appropriato un accostamento tra sforzo continuo da un lato, e routine e abitudine dall'altro. Nella loro chiara e sottile descrizione della condizione dell'amore moderno (*Das ganz normale Chaos der Liebe*, Frankfurt a. M., 1990), Ulrich Beck ed Elisabeth Beck-Gernsheim sostengono che i consigli e le terapie contenuti nel kit da "pronto soccorso domestico" della razionalità moderna siano "parte della malattia che dovrebbero curare"; la spontaneità cui aspirano, l'affinità sentimentale, vanno in senso contrario alla loro tacita promessa. "La certezza basata su un contratto cancella ciò che doveva rendere possibile: l'amore" (p. 205). Questo perché l'arte simbolica, la seduzione, la determinazione dell'amore crescono con la sua impossibilità (p. 9). "L'amore," afferma Beck, è "il comunismo nel capitalismo" (p. 232).
- [27] - G. Lukacs, *Il momento e le forme*, in *L'anima e le forme. Teoria del romanzo*, cit., pp. 166, 167. Si noti, tuttavia, come l'amore sia "diretto alla morte" anche quando evita di trastullarsi con la compiutezza, in realtà nell'effetto di questo evitare. "La condizione di ogni amore autentico è l'inclinazione terribilmente difficile a lasciar andare, non una ma più e più volte: lasciar andare gli stereotipi e le aspettative che immobilizzano amante e amato in camicie di forza paralizzanti; lasciar andare il proprio controllo, e anche, per certi versi, le proprie pretese sull'altra persona; lasciar libero l'altro di esser se stesso, e sé di esser se stesso. [...] La via dell'amore è costellata di piccole morti; e la morte fisica è solo l'ultimo lasciar andare" (G. Mursell, *Out of the Deep: Prayer as Protest*, Longman & Todd, London 1989, pp. 38, 39).
- [28] - Cfr. J. E. Lyotard, *L'inhumain: Causeries sur le temps*, Galilée, Paris 1988; trad. ingl. di G. Bennington, R. Bowlby, *The Inhuman: Reflections on Time*, Polity Press, Cambridge 1991, pp. 2-7.
- [29] - J. Derrida, *Afterwords: Towards an Ethics of Discussion*, trad. ingl. di S. Weber, in *Limited Inc.*, Northwestern University Press, Evanston 1988, pp. 128-129.
- [30] - S. Hampshire, *Morality and Pessimism*, in *Public and Private Morality*, a cura di S. Hampshire, Cambridge University Press, Cambridge 1978, pp. 3, 4. In mano agli utilitaristi la morale diviene, afferma Hampshire, "una sorta di ingegneria psichica che illustra come indurre stati mentali desiderati o

apprezzati".

[31] - A. Giddens, *The Transformation of Intimacy: Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, Polity Press, Cambridge 1992, pp. 58, 61; trad. it. di D. Tasso, *La trasformazione dell'intimità. Sessualità, amore ed erotismo nelle società moderne*, il Mulino Bologna 1995, pp. 68, 72.

[32] - Cfr. A. W. Price, *Love and Friendship in Plato and Aristotle*, Clarendon Press, Oxford 1989, pp. 4-6. L'interpretazione si basa principalmente sul Liside. Da questo stesso testo consegue anche, indirettamente, che, poiché secondo Liside le persone molto simili sono anche piene di invidia, ostilità e odio reciproco, l'affetto - una volta che abbia esaurito la sua "funzione" (cioè, soddisfatto i bisogni del soggetto dell'affetto) - tenderà a trasformarsi nell'antica ostilità reciproca dei partner; ciò che ieri li rendeva diversi, oggi li rende simili...

[33] - Si pensi, per esempio, a *The Provocation of Lévinas: Rethinking the Other* a cura di R. Bernesconi, D. Wood, Routledge, London 1988, p. 163.

[34] - Cfr. F. Kafka, *Gli otto quaderni in ottavo. Terzo quaderno*, in *Confessioni e diari*, a cura di Ervino Pocar, Mondadori, Milano 1972, p. 722 [N.d.T.].

CAPITOLO 5.

Oltre il collettivo morale.

Je ne suis pas fait pour la politique puisque je suis incapable de vouloir ou d'accepter la mort de l'adversaire.

ALBERT CAMUS, *Carnets*

Nel capitolo precedente abbiamo preso in esame la "scena primaria" della morale; quel "prima dell'essere" in cui "il meglio" deve ancora creare "l'è", e in cui qualunque "essere con" venga prodotto, è solo il frutto dell'"essere per"; in cui si incontra per la prima volta l'Altro, che ancora non significa più della mia responsabilità, una responsabilità non-detta, non-codificata e, perciò non-limitata e non-condizionata. La "scena primaria" della morale è la sfera del "faccia a faccia", della "società degli intimi", del "collettivo morale"; è la culla e la dimora dell'io morale. E il luogo di nascita della morale, il solo da cui essa tragga origine: tutte le altre rivendicazioni di paternità sono il frutto della presunzione o dell'inganno. Nel bene e nel male, la morale - dotata di un incredibile potenziale di amore e odio, di sacrificio di sé e dominio, di sollecitudine e crudeltà, e mossa dall'ambivalenza - può governare incontrastata l'intima "società a due" costituita da me e dall'Altro. Lì è autosufficiente. Non ha bisogno di ragioni né di cognizioni, di argomenti né di credi. In ogni caso non li comprenderebbe essa viene "prima" (non si può nemmeno dire che l'impulso morale sia "ineffabile" o "muto": l'ineffabilità e il mutismo vengono dopo il linguaggio, ma l'impulso morale precede il discorso). Non ha bisogno nemmeno di criteri; è il criterio di se stessa, istituisce i suoi stessi criteri mentre opera, è un atto di continua creazione. Non conosce colpa o innocenza; la sua è la purezza dell'ingenuità (come sostiene Vladimir Jankélévitch, "non si può essere puri se non a condizione di non possedere la purezza, cioè di non possederla consapevolmente"). [01]. Esporremo meglio queste osservazioni sull'ambivalenza dell'impulso morale: l'impulso morale, l'"essere per", è ambivalente nelle sue conseguenze, ma non è in quanto tale consapevole di tale ambivalenza, non è

"ambivalente fur sich".

Solo in presenza della legge, che cerca di distillare il puro bene separandolo dal puro male, l'io morale acquista la consapevolezza della sua innata ambivalenza: ma questo è il momento in cui la purezza dell'apertura morale al mondo va perduta. "L'inquietudine," scriveva Shestov, "non è la realtà della Libertà, ma la manifestazione della perdita della Libertà"; ed esortava a considerare la cacciata di Adamo ed Eva dal paradiso come allegoria della perdita dell'innocenza morale sempre ripetuta: Dio, l'essere perfetto, non scelse tra il bene e il male. E neppure l'uomo che aveva creato scelse, Perché non c'era nulla da scegliere. [...] Soltanto quando l'uomo, obbedendo all'invito di una forza ostile e a noi incomprensibile, protese la sua mano verso l'albero la sua mente cadde addormentata ed egli divenne un essere debole, soggetto a principi estranei, che noi ora comprendiamo. [02].

Solo quando viene guardato dall'esterno il "collettivo morale" si compatta in una "coppia", un "paio" un "loro esterno" (e per la legge del contraccambio che regola l'esterno ci si aspetta che il "loro" sia tradotto da coloro che formano la "coppia" in un "noi", senza che se ne perda il significato). Lo sguardo esterno "oggettiva" il collettivo morale, trasformandolo così in un'unità, una cosa che può essere descritta "come è", "maneggiata", paragonata ad altre "simili a essa", vagliata e valutata, controllata. Ma dal punto di vista dell'io morale quale io sono non c'è alcun "noi", alcuna "coppia", alcuna entità sovraindividuale portatrice di "bisogni" e "diritti". Ci sono io, con la mia responsabilità, con il mio prendermi cura, con il comando che comanda me e me soltanto e c'è il Volto, che innesca tutto ciò. Qualunque cosa vi sia deriva da quello che io ho fatto e sto facendo. Il mio essere-insieme con l'Altro ha solo me su cui poggiare, e non sopravviverà alla scomparsa o alla defezione mia o dell'altro. Nulla potrebbe "sopravvivere" a quella sparizione. L'essere-insieme di un "collettivo morale" è estremamente vulnerabile, più di qualsiasi altro collettivo immaginabile. È debole, fragile, costantemente in pericolo, in quanto vive sempre sotto la minaccia di un'ombra di morte che non si dissolve mai, e tutto questo perché né io né l'Altro, in questo collettivo, siamo sostituibili. È proprio questa insostituibilità a rendere morale il nostro essere-insieme, a rendere indipendente e autosufficiente, priva della necessità della legge, la moralità del nostro essere-insieme. Poiché ciascuno di noi è insostituibile non è possibile che le azioni di uno di noi

possano essere classificate come "egoistiche" o "altruistiche". Il bene può essere visto solo nel suo contrapporsi al male: ma come è possibile l'appartenenza a un genere di "società" in cui (contrariamente a quanto avviene nella società "autentica") nessuno è sostituibile, in quanto ciò che è bene per uno può essere male per un altro? Solo all'interno di una tale "società morale" - il "collettivo morale a due" - la mia responsabilità non può essere sondata o giudicata sufficiente, e si sente illimitata; e solo in questa condizione il comando non ha bisogno di argomenti per acquistare autorità, né ha bisogno del sostegno di una minaccia per essere un comando; esso si presenta fin dal principio come un comando, e un comando incondizionato.

Tutto cambia con la comparsa del Terzo. Adesso compare la vera società, e l'impulso morale spontaneo, non-regolato e sregolato - la condizione necessaria e sufficiente del "collettivo morale" - non basta più. L'irrompere del Terzo, ovvero la nascita della società. La società in senso stretto nasce con il Terzo. Ora priorità significa "essere prima", non "meglio". Ora il puro, spontaneo essere-insieme di me e dell'altro cessa di essere puro e spontaneo. Ora molte domande possono essere poste, e lo sono, sul quell'essere insieme. La responsabilità è alla disperata ricerca dei suoi limiti, il comando viene nettamente respinto per il fatto di essere incondizionato.

Sconcertato, l'impulso morale si blocca e attende istruzioni. Ora io vivo in un mondo popolato di "Tutti, Alcuni, Molti e dei loro compagni. Vi sono anche Differenza, Numero, Conoscenza, Adesso, Limite, Tempo, Spazio, anche Libertà, Giustizia e Ingiustizia, e, certamente, Verità e Falsità". Questi sono i protagonisti della rappresentazione intitolata Società, e tutti si trovano decisamente oltre la portata della mia saggezza morale (ora "semplicemente intuitiva"), apparentemente impermeabili a qualsiasi cosa io possa fare, potenti di fronte alla mia impotenza, impassibili di fronte ai miei tentennamenti, con la conseguenza che i miei errori danneggiano me soltanto, non Loro. Loro sono i personaggi in scena adesso; afferma Agnes Heller con il suo stile incisivo: "La Ragione ragiona, l'Immaginazione immagina, la Volontà vuole e il Linguaggio parla [die Sprache spricht] Ecco come i personaggi diventano attori a pieno titolo. Nascono. Vivono indipendentemente dai loro creatori...". [03]. E tutto questo è reso possibile, anzi ineludibile, dall'avvento del Terzo; cioè, non appena il "collettivo morale" perde la sua "dimensione naturale" per trasformarsi in società. Il Terzo è anche un Altro,

ma non l'Altro che abbiamo incontrato nella "scena primaria", in cui la rappresentazione morale, ignorando di essere tale, veniva messa in scena e diretta dalla mia responsabilità. L'alterità del Terzo è di ordine completamente diverso. I due "altri" abitano in mondi differenti: due pianeti, ciascuno con la propria orbita che non si incrocia mai con l'orbita dell'altro "altro", e nessuno dei quali sopravviverebbe a uno scambio di orbite. I due "altri" non conversano tra loro; se uno parla, l'altro non ascolta; se l'altro ascolta, non comprende che cosa sente. Ognuno può sentirsi a casa propria solo se l'altro se ne sta in disparte, o meglio, se l'altro se ne sta [04].

L'altro-Terzo può essere incontrato soltanto quando lasciamo la sfera della morale vera e propria ed entriamo in un altro mondo, quello dell'Ordine Sociale regolato dalla Giustizia, non dalla morale. Per citare ancora una volta Lévinas:

Questo è il dominio dello Stato, della giustizia, della politica. La giustizia si differenzia dalla carità in quanto consente l'intervento di una qualche forma di uguaglianza e di misura, un insieme di regole sociali stabilite in base al giudizio dello Stato, e quindi anche della politica. La relazione tra me e l'altro, questa volta, deve lasciare spazio al terzo, un giudice sovrano che decide tra due uguali. [05].

Ciò che rende il Terzo così diverso dall'Altro dell'incontro morale è la sua distanza, nettamente distinta dalla prossimità dell'Altro morale. Nella sua valutazione di ciò che egli chiama "l'importanza sociologica del terzo elemento", Georg Simmel [06] riduce il ruolo unico e centrale del Terzo al fatto che "il terzo elemento ha qui una tale distanza rispetto agli altri due che non si hanno vere e proprie azioni sociologiche reciproche che comprendano i tre elementi". Il "terzo" viene costantemente lasciato indietro, tenuto lontano da qualunque cosa lo avvicini a qualunque coppia interna al gruppo a tre. Possiamo supporre che sia stato proprio questo separare, questo scindere questo sganciare gli interessi, che possiamo chiamare "perdita della prossimità", ad aver attribuito al Terzo il ruolo unico di "terza parte disinteressata". L'essere disinteressato si volge in "oggettività". Dal punto di vista del Terzo, e del Terzo solamente il "collettivo morale" si compatta in un gruppo, un'entità dotata di vita propria, una totalità "più grande della somma delle sue parti". Così, al tempo stesso, gli io (unici e insostituibili benché interni al collettivo morale) divengono paragonabili, misurabili, suscettibili di essere giudicati in base a criteri extrapersonali, "statisticamente

medi" o "normativi", e il Terzo si colloca saldamente nella posizione del giudice, dell'arbitro, di colui-che-emette-il-verdetto. Contro gli impulsi non-razionali degli io morali, il Terzo può ora istituire dei "criteri oggettivi" di valutazione degli interessi e dei vantaggi. L'asimmetria della relazione morale è pressoché scomparsa, i partner ora sono uguali, interscambiabili e insostituibili. Devono spiegare ciò che fanno, addurre argomenti, giustificarsi facendo riferimento a criteri che non sono i loro. Il terreno è stato sgombrato per far posto a norme, leggi, regole etiche e tribunali. Questo terreno deve essere edificato, e subito.

L'oggettività, il dono del Terzo, ha inferto un colpo mortale e, quanto meno potenzialmente, definitivo all'affezione che muoveva i partner morali. "Nel caso di un terzo elemento sociale mediatore [...] le accentuazioni di stati d'animo le quali accompagnano le pretese [cadono] di colpo dal contenuto oggettivo," afferma Simmel; ma il terzo elemento priva l'affezione anche della sua forza di elemento-guida nella vita. La ragione, nemica della passione, deve intervenire, per impedire lo sconcerto e il caos. Ragione è il nome che diamo alle descrizioni ex post facto di azioni private della passione o della spontaneità. Ragione è ciò che speriamo ci dirà che cosa fare quando le passioni si saranno spente e non potranno più stimolarci.

Non posso vivere senza ragione una volta che la sopravvivenza del "gruppo" sia divenuta qualcosa di diverso dalla vita dell'Altro e dalla mia responsabilità che la permette, una volta che l'unico Altro si sia dissolto nell'alterità dei Molti, essa è ora una questione tra la mia vita e la vita dei molti.

La sopravvivenza dei molti e la mia stessa sopravvivenza sono due diversi generi di sopravvivenza: io potrei essere divenuto un "individuo", ma l'Altro ha certamente perduto la sua individualità, ora dissoltasi in uno stereotipo categoriale, e così il mio essere-per si è scisso nel compito dell'autopreservazione e nell'obbligo della preservazione del gruppo. Quando l'Altro si dissolve nei Molti, la prima cosa a dissolversi è il Volto. L'Altro (gli Altri) è (sono) senza volto.

Le persone (persona vuol dire la maschera che - come è proprio delle maschere - nasconde il volto invece di rivelarlo) con cui ora ho a che fare sono maschere (classi di maschere, stereotipi cui le maschere/divise mi rimandano) e non volti. E la maschera a determinare con chi ho a che fare e quali dovrebbero essere le mie reazioni. Devo apprendere i significati di ciascun genere di maschera e imprimermi nella

memoria le reazioni associate. Ma anche dopo aver fatto questo non potrò essere del tutto sicuro. Le maschere non sono attendibili come i volti, possono essere messe e tolte, nascondono tanto quanto rivelano (se non più di quanto rivelino).

La fiducia innocente, speranzosa, dell'impulso morale è stata sostituita dall'inquietudine mai placata dell'incertezza. Con l'avvento del Terzo è comparso l'inganno, e ciò che l'inganno fa presagire è persino più sconvolgente della sua effettiva presenza, persino più paralizzante dei pericoli reali esterni, in quanto è uno spettro non esorcizzabile. E io devo vivere con questa inquietudine. Che mi piaccia o no, devo fidarmi delle maschere: non ho scampo. Fiducia è convivere-con-l'ansia, non tentare di liberarsene. Consideriamo due opinioni nettamente contrastanti, la prima di Logstrup e la seconda di Shestov:

La fiducia reciproca è una caratteristica della vita umana [...]. All'inizio crediamo ciascuno alla parola dell'altro, all'inizio ci fidiamo l'uno dell'altro. [...] Fidarsi, tuttavia, significa mettersi nelle mani di un altro [...] Che la fiducia e l'abbandono che l'accompagna siano una parte fondamentale della vita umana si comprende [...] quando la fiducia viene tradita. Homo homini lupus è una delle massime più radicate. [...] Noi temiamo che in ognuno dei nostri simili vi sia un lupo. "Costui è malvagio, se la legge non riuscirà a tenerlo a freno ci distruggerà," questo pensiamo ogni volta che un uomo devia dalla tradizione riconosciuta come sacra. [07].

Queste due affermazioni, pur essendo in contraddizione non si escludono a vicenda; contrariamente alla logica, sono ambedue corrette: la nostra stessa condizione esistenziale è lacerata dalla contraddizione e perciò è destinata a rimanere inguaribilmente ambivalente. Ci fidiamo e non ci fidiamo; non osiamo fidarci (e questo ci renderà facile preda di qualsiasi truffatore) così come non osiamo non fidarci (non fidarci mai ci renderebbe la vita insopportabile). Con i nostri soli strumenti (ma quali sarebbero?) siamo incapaci di scegliere tra fiducia e sfiducia. Così crediamo che gli altri siano degni di fiducia e al tempo stesso siamo sospettosi, e questo ci getta in uno stato di perenne dissonanza cognitiva. Ci sentiamo perduti, confusi vulnerabili. Abbiamo bisogno d'aiuto. Questo aiuto si chiama società. "Nell'etica degli stranieri" ha scritto Stephen Toulmin, "il rispetto delle regole è tutto, e le opportunità di agire secondo la propria discrezione sono poche", mentre "nell'etica dell'intimità la discrezione è tutto e

la rilevanza delle regole rigide è minima". [08].

Coloro che non si affidano più alla discrezione hanno un grande bisogno di regole. Società è il nome del deposito in cui le regole sono ordinatamente riposte e da cui possono essere prelevate. Tuttavia, si direbbe che i depositi siano due: uno fa offerte che i clienti non possono rifiutare, l'altro non ammette il rifiuto come risposta. Talvolta si direbbe anche che la società sostenga l'io morale così come la corda sostiene l'impiccato: le norme sono la corda e la ragione il cordaio.

Struttura e antistruttura.

In una delle più sottovalutate tra le grandi opere di antropologia (ovvero in una delle più notevoli tra le opere di antropologia gravemente sottovalutate) Victor W. Turner ha distinto due diverse modalità dell'essere-insieme in base ai modelli impiegati per indurre, schematizzare o coordinare il comportamento di coloro che sono (o si mettono) insieme. E come se fossimo di fronte a due "modelli" principali di interrelazione umana, giustapposti e alternati.

Il primo è un modello di società come sistema strutturato, differenziato e spesso gerarchico di posizioni politico-giuridico-economiche che comportano molti tipi di valutazione, tali da separare gli uomini in termini di "più" e "meno".

Il secondo [...] è un modello di società come comunità non strutturata, o strutturata in maniera rudimentale, e relativamente indifferenziata, o anche come comunione di individui uguali che si sottomettono insieme all'autorità rituale generale degli anziani.

A prima vista, il duplice modello di società proposto da Turner sembra solo un'altra versione della classica distinzione idealtipica tra *Gesellschaft* e *Gemeinschaft*. Ma, diversamente da Tonnies, Turner non ha in mente una successione storica e una collocazione temporale delle due forme, ma la loro perenne e regolare coesistenza, interpenetrazione e alternanza. Per distinguere il suo modello bipartito dalla coppia di concetti banalizzata nel folklore socio-scientifico, Turner propone di parlare di *societas* e di *communitas*, la seconda delle quali, a suo parere, compare regolarmente e apertamente anche nella società più rigidamente strutturata, tutte le volte che un individuo o un gruppo si spostano, o vengono

trasportati, da un luogo all'altro della struttura sociale (la sostanza della tesi di Turner, una elaborazione dell'analisi dei "riti di passaggio", è che non esistono collegamenti diretti da un luogo socialmente definito della struttura sociale a un altro; coloro che si mettono in cammino devono prima attraversare la *communitas*, che in termini di *societas* è un limbo, un vuoto, un nessun luogo).

Talvolta Turner presenta il contrapporsi di *societas* e di *communitas* in modo diverso, come il contrapporsi di una "struttura a un'antistruttura": la condizione della *communitas* è la dissipazione, o la sospensione, o la temporanea cancellazione degli ordinamenti strutturali che in "tempi normali" mantengono in vita la *societas*. Le condizioni della *societas* e della *communitas* si contrappongono praticamente in ogni aspetto. Alcuni aspetti, tuttavia, mi sembrano particolarmente interessanti in relazione al tema che stiamo trattando. Se la *societas* è caratterizzata dall'eterogeneità, dall'ineguaglianza, dalla differenziazione di status e dal sistema di nomenclatura, la *communitas* è contraddistinta dall'omogeneità, dall'uguaglianza, dall'assenza di status e dall'anonimato.

Questo gruppo di differenze correlate si riflette simbolicamente nelle contrapposizioni vistose ed eloquenti tra, diciamo, un particolare modo di vestire collegato allo status, da un lato, e un modo di vestire standardizzato (o la nudità: spogliarsi in pubblico è la più efficace delle espressioni "antistrutturali"), dall'altro; o tra la sovra - o sottosimbolizzazione delle caratteristiche sessuali; o tra la cura e la trascuratezza dell'aspetto personale. In altre parole, la *communitas* fonde ciò che la *societas* prova a fuggire.

Oppure, al contrario, la *societas* solidifica e foggia ciò che all'interno della *communitas* è liquido e informe. In generale, Turner spiega la copresenza (esplicita e occulta) delle due condizioni in termini funzionali: la breve sosta nella *communitas* di coloro che cambiano status, tra due lunghi periodi di stabile permanenza nella *societas*, ha il significato sociale di fonderli in una sorta di prima materia umana, priva di una forma specifica ed equivalente a una condizione che, benché ancora sociale, manca o è al di sotto di tutte le forme accettate di status. La conseguenza è che per salire più in alto nella scala degli status un individuo deve scendere più in basso della scala degli status. [09].

Gli individui devono essere umiliati per poter essere elevati devono essere spogliati di tutti i vecchi panni legati allo status

per poter essere vestiti con abiti diversi; questa esigenza, imposta soprattutto dai prerequisiti della riproduzione sistemica rende la co-presenza delle due "condizioni" indispensabile sul piano funzionale. Anche se non è implicato alcun progetto consapevole, sono ancora le esigenze legate alla gestione del sistema a costituire la "spiegazione" del dualismo. Così, la posizione di comando della "struttura" sull'"antistruttura" viene riconfermata, indirettamente, nella logica della spiegazione: nella spiegazione l'"antistruttura" fa la sua comparsa come ancella della "struttura".

Ciò che fa delle "spiegazioni" funzionali delle semplici storie di dominio - il dominio raccontato come una storia - è l'"esser tenuti per certi in anticipo" dei loro presupposti, che avevano attribuito i ruoli della serva e della padrona prima che venisse messo in scena il tentativo di spiegare.

Il tema della funzionalità deve essere perciò eliminato dall'analisi di Turner, affinché non venga erroneamente preso, ancora una volta, per una risorsa. Un altro aspetto dell'analisi di Turner va ripensato e rivisto: la tendenza, in larga misura inconscia, a pensare l'"antistruttura" in termini di "struttura", a considerarla come un'altra struttura, una struttura preceduta dal segno meno. Sia come altra realtà della società (vale a dire dotata di una collocazione temporale), sia come parte della società, sia come modello analitico, l'antistruttura si presenta come "stato" della realtà sociale.

A sua volta, la struttura (anche se sappiamo che ora è un processo, un'attività di riproduzione continua e mai del tutto uguale a se stessa) viene tendenzialmente pensata nei termini del suo "obiettivo"; cioè di uno stato stabile, uno stato la cui stabilità essa si sforza di conseguire e mantenere. Questo modo di pensare ha offuscato la scoperta turneriana dell'antistruttura, per altri versi rivoluzionaria, e si è manifestato presentando un quadro essenzialmente statico della "struttura non-strutturale". Anche il precipitato di un tale pensiero, di tipo strutturale, deve essere eliminato dalla elaborazione teorica di Turner se deve venire impiegato nell'analisi dei modi in cui l'essere-insieme degli uomini viene conseguito quando e dove gli impulsi morali cessano di essere sufficienti come guida per l'azione.

Io ritengo che sia utile pensare nei termini di un duplice processo sociale, invece che di stati della società; e che, invece di pensare a tali processi come a "supplementi funzionali" l'uno dell'altro, sia meglio pensare a ciascuno come a un fenomeno indipendente e dotato di un proprio significato

autotelico; e che entrambi i processi possano essere concepiti come "fatti bruti" della condizione umana: in questo modo, le domande "Perché?" e "Per che cosa?" divengono superflue, e l'interpretazione si concentra sul modo in cui il singolo processo opera e sulle forme che produce nel corso del suo operare.

I due processi (che sono entrambi processi di strutturazione, in base ai criteri di Giddens) sono quelli di socializzazione e di socialità. Con riferimento alla metafora dello spazio sociale (le cui immagini puntano fin dal principio a favore della "struttura", fortemente incline al dominio esclusivo) possiamo parlare di processi che vanno, rispettivamente, "dall'alto verso il basso" e "dal basso verso l'alto".

Oppure, in alternativa, possiamo pensare alla differenza tra i due processi come a quella tra "gestione" [management] e "spontaneità". Oppure, ancora, possiamo paragonare tale contrapposizione a quella che esiste tra sostituire la morale con regole discorsive e sostituire la morale con l'estetica. La socializzazione (quanto meno nella società moderna) mira a creare un ambito d'azione fatto di scelte suscettibili di essere "riscattate nel discorso", ciò che equivale a un calcolo razionale dei guadagni e delle perdite. La socialità antepone l'unicità alla regolarità e il sublime al razionale, ed è perciò generalmente ostile alle regole, rende problematico il riscatto discorsivo delle regole e cancella il significato strumentale dell'azione. I due processi sono contrapposti e si trovano in uno stato di perenne competizione che talvolta sfocia in una lotta aperta benché solo il primo sia apertamente e dichiaratamente impegnato in una guerra di logoramento contro il secondo. Come osservava Sorel: "La ferocia antica tende a esser sostituita dalla scaltrezza, e molti sociologi sono convinti che ciò è serio progresso". [10].

In effetti, per tutta l'età moderna, molti sociologi (la maggior parte), scambiando le idee del forte per idee forti e i sedimenti di una lunga coercizione e di un lungo indottrinamento per leggi della storia, hanno tendenzialmente preso le parti dei manager e condiviso la loro preoccupazione per le difficoltà di cui è disseminata la strada che porta all'armonia e all'ordine.

L'opinione pressoché comune era che il futuro appartenesse ai manager; che il futuro dovesse coincidere con la gestione della società, per cui le anomalie che non si adattavano alle immagini di progresso combattevano invano

per conquistarsi un posto legittimo nella concezione sociologica del mondo. Se vi riuscivano, ciò poteva avvenire solo a condizione di una loro aprioristica criminalizzazione.

La razionalizzazione dell'impulso morale.

La socializzazione è un processo gestibile (benché non sempre lo sia da parte di manager che possano essere individuati e chiamati per nome), diretto a riprodurre (perpetuare) determinate configurazioni delle identità; essa consiste, in teoria nell'assegnare un'identità a ciascuno dei membri di una collettività.

La socializzazione è il veicolo della classificazione e della differenziazione: in realtà si potrebbe affermare che la gestione dell'ordine sociale consiste soprattutto nell'attività di classificazione e differenziazione dei diritti e dei doveri socialmente attribuiti che si combinano nelle identità individuali o che sono condivisi all'interno delle diverse categorie di individui. Nella società moderna, ciò che è stato in primo luogo classificato differenziato e assegnato non è costituito da identità precise quanto piuttosto dalle diverse misure della libertà di movimento tra identità, oppure, se si preferisce, della libertà di scegliere tra identità diverse. È stata questa libertà distribuita in modo ineguale a fornire la dimensione principale della differenziazione (ineguaglianza). Una percentuale relativamente bassa della popolazione è arrivata a sfiorare l'estremo nietzscheano dei "superuomini" chi operava le scelte chi fissava le regole, chi costruiva da sé il proprio futuro -, gli "individui" nel senso stretto del termine; nel senso, cioè, di entità indipendenti e autosufficienti. Dall'altra parte stavano tutti gli altri: coloro ai quali non veniva lasciata la responsabilità di scegliere, a cui non si riconosceva una capacità morale né la capacità di usare la libertà, una volta che fosse stata loro assicurata, in un modo che fosse accettabile.

Nella sintesi di Stanley Cohen, [11] "il grande progetto di disciplinamento, normalizzazione, controllo, segregazione e sorveglianza descritto dagli storici [...] consisteva in una serie di progetti di classificazione". La grande maggioranza della popolazione è stata classificata come "priva" di autosufficienza e di autocontrollo morale. Le aspirazioni a compiere delle scelte (qualora tali aspirazioni si manifestassero) e i tentativi,

individuali o collettivi, di eliminare le identità assegnate venivano conseguentemente criminalizzati in quanto condotta meritevole di punizione, o tale da richiedere un severo trattamento, o entrambi le cose.

"Tutti gli altri" costituivano un'ampia percentuale della popolazione, che comprendeva categorie caratterizzate da gradi diversi di inettitudine e indegnità etica. "Specie inferiori": arretrate, prive di equilibrio e di intelligenza, al tempo stesso immature, per la loro incapacità di guardare avanti, e pericolose, per l'indomita potenza fisica che esibivano negli improvvisi scoppi di passione.

I poveri e gli indigenti: mossi da impulsi oscuri piuttosto che dalla ragione, avidi ma incapaci di conquistarsi il benessere con il risparmio e il duro lavoro, inclini a sacrificare il dovere ai piaceri dei sensi, imprevidenti ma invidiosi dei frutti della previdenza altrui.

Le donne: naturalmente dotate, o caricate di un fardello di istinti animali ancora più pesante di quello dei loro compagni maschi, incapaci di seguire con continuità la voce della ragione in quanto costantemente sull'orlo di essere distratte e sviate dalle emozioni. Ciò che univa classi di persone così profondamente diverse, che le rendeva oggetti di scelte piuttosto che artefici di scelte, e quindi fonti e destinatarie di un interesse etico-riformatore-punitivo, era la caratteristica dell'incapacità morale attribuita a tutte loro.

La presunta assenza di una capacità di giudizio morale ("appropriato", "maturo") rendeva sospette a priori tutte le loro scelte, in quanto si trattava di scelte autonome, scelte proprie, scelte non imposte dalle circostanze né imposte in assoluto.

La sorveglianza di Foucault, il "grande internamento" del diciannovesimo secolo, era solo un'espressione pratica del principio informatore di un'etica promossa dalla socializzazione, un'etica rivolta alle classi "moralmente indolenti", il principio secondo cui la loro buona condotta poteva essere soltanto eteronoma, imposta, indotta dall'esterno. Per la stessa ragione, la libertà di scelta, ogni qualvolta si era manifestata in concreto o come aspirazione tra le classi inette e pericolose, era stata dichiarata patologica (medicalizzata) o, in alternativa, criminalizzata. In realtà, il confine tra incapacità morale e comportamento criminale era pressoché scomparso: i criminali ricorrevano ai loro mezzi odiosi a causa dei loro vizi morali - così che privarli della libertà di scelta era l'unico metodo per difenderli dai loro stessi impulsi criminali e alla fine, per correggerli - cioè, per

"esercitarli" a obbedire ai precetti etici.

Ecco come Clive Emsley ha sintetizzato la strategia che ne risultò: Nel periodo che va dal 1750 al 1900 la maggior parte degli esperti e dei commentatori si affannò a negare ogni relazione tra bassi salari, povertà e dimensioni del crimine. Tra le cause principali del crimine venivano indicate la debolezza morale, la lussuria, l'ozio l'azione corruttrice di certa letteratura, la negligenza dei genitori e la mancanza di istruzione. [...]. Coloro che si riteneva fossero su una brutta strada e che quindi dovessero essere corretti [venivano mandati in prigione]: i turbolenti, gli oziosi, i vagabondi, o anche alcuni descritti semplicemente come ladruncoli". [12].

Criminalizzazione e carcerazione operavano come profezie che si autoavverano. Le differenze individuali tra i delinquenti venivano livellate e dichiarate irrilevanti; i criminali venivano costretti a vivere in condizioni destinate a provocare sempre il medesimo monotono comportamento, e al tempo stesso a ridurre al minimo il numero delle occasioni in cui i reclusi potevano agire come persone dotate di principi e guidate da questi. L'anonimità della massa - da cui si pensava traesse origine la criminalità - e dei criminali, forniva il motivo per abolire le differenze, per uniformare il contesto penale, cosa che, a sua volta, non poteva che corroborare visibilmente la verità del presupposto di partenza. Come ha scoperto Nils Christie nella sua analisi della pratica penale contemporanea: La decisione politica di ignorare il retroterra sociale dell'imputato comporta molto più che rendere queste caratteristiche non pertinenti alla decisione sulla pena. Tra le altre cose, il criminale non deve per lo più essere preso in considerazione come persona.

Non ce motivo di illustrare un retroterra sociale, i sogni dell'infanzia le sconfitte - magari mescolate con qualche ricordo di tempi felici - la vita sociale, tutte quelle piccole cose che sono fondamentali per una percezione dell'altro come essere umano.

Con il Manuale di applicazione delle condanne e il suo più importante risultato la Tabella delle condanne applicabili, il crimine viene standardizzato nella forma di Livelli di reato, la vita di una persona nella forma di Carriera criminale, e le decisioni sulla pena da comminare vengono ridotte a una ricerca dei punti in cui le due linee si sovrappongono. [13].

Nella società moderna che classifica e differenzia, la criminalizzazione rimane ovviamente il trattamento riservato alle frange marginali; ma queste non sono semplicemente i

marginì "che-non-si-adattano", il cui destino è stato lasciato in sospeso dopo che la maggior parte della società è stata ripartita con successo in categorie separate e trasformata così in una totalità ordinata (benché siano anche questo). La criminalizzazione, la carcerazione e la pratica penale in quanto tali possono essere piuttosto interpretate come espressioni della "tecnica del controllo" attuata dalla società moderna, spinta all'estremo; oppure, ancora meglio, prossima a quell'orizzonte ideale che ne istituisce i criteri e ne determina la direzione del progresso.

Secondo questa interpretazione, la pratica penale può servire da laboratorio in cui osservare nella loro forma pura le tendenze che altrove vengono attenuate e contraffatte; dopo tutto, controllo e ordine sono gli obiettivi espliciti del sistema carcerario, obiettivi cui viene apertamente riconosciuta la priorità su qualsiasi altra considerazione, e obiettivi privi delle restrizioni imposte da altri fini potenzialmente incompatibili.

In quanto tale, essa può servire da laboratorio per gli studiosi della società moderna; certamente per i suoi professionisti. Stanley Cohen ritiene che la tendenza complessiva della pratica penale (come, possiamo aggiungere, di quella medica, psichiatrica, industriale, scolastica e di tutte le altre pratiche di controllo cui diede inizio l'epoca del "grande internamento", confinando i loro oggetti in uno spazio chiuso, costantemente sorvegliato) sia quella di passare da una condizione di muri impenetrabili, che nascondono ciò che racchiudono alla curiosità inopportuna di chi è fuori a una condizione di "apertura", in cui le pratiche sono accessibili a tutti coloro che sono interessati a conoscerle e a impiegarle nel modo migliore. Questo passaggio dovrebbe avvenire mediante l'abbattimento dei muri che dividono le zone "controllate" da quelle "libere", e l'annullamento della differenza tra "reclusi" e "uomini liberi". [14].

Ciò che possiamo osservare in un tale laboratorio è il ruolo assegnato all'eteronomia del comportamento come principio supremo del controllo sociale. L'accento è posto sulla progettazione competente di un contesto in cui la varietà delle azioni sia ridotta, se non totalmente assente. Un contesto in cui non compaiono le reazioni casuali che normalmente derivano dalla libertà di scelta; massima è invece la trasparenza del nesso tra stimolo esterno e movimenti corporei; massima è la prevedibilità delle reazioni, ottenuta traducendo l'uniformità del contesto in uniformità della condotta.

Si potrebbe affermare che la pratica ordinatrice della società moderna segue intuitivamente principi metodologici comportamentisti: la società più ordinata sarà quella in cui l'unicità delle motivazioni dell'individuo non esercita più alcuna influenza sulle sue azioni; quella in cui ciò che gli attori pensano e sentono non conta più: infatti, il risultato è indipendente dai loro pensieri e dai loro sentimenti quali che siano.

Se l'ordine sociale deve poggiare sulla ragionevole aspettativa che la maggior parte di coloro che vi partecipano seguirà quasi sempre un codice etico uniforme, occorre prendere prima delle misure per ridurre o eliminare l'impatto degli impulsi morali, sempre, irreparabilmente, così personali così incontrollabili, così imprevedibili. Mantenere l'ordine significa mantenere strutturata quella rete di interazioni sociali che è la società. Sul piano ontologico, struttura significa relativa ripetitività monotonia degli eventi; sul piano epistemologico, struttura significa (per questa ragione) prevedibilità. Chiamiamo "strutturato" uno spazio al cui interno le probabilità non si distribuiscono a caso, in cui alcuni eventi hanno più probabilità di altri di accadere. In questo senso la "società" è "strutturata": un'isola di regolarità nel mare della casualità.

Questa regolarità precaria può esistere solo come prodotto continuo, perenne, della pressione "socializzatrice" (la dimensione processuale di quella che viene definita, se considerata nella sua staticità, "organizzazione sociale"? L'intera organizzazione sociale, che sia grande o piccola, relativa alla società considerata globalmente o locale e funzionale a esigenze specifiche, consiste nell'assoggettamento della condotta delle sue unità a criteri di valutazione sia strumentali sia procedurali. Ma soprattutto consiste nella delegittimazione e nel rifiuto di tutti gli altri criteri, e in primo luogo di quelli che cancellano l'autorità legislativa della totalità, e che inducono perciò nelle unità un comportamento ostile alla socializzazione. Fra tali criteri destinati alla soppressione, quello più elevato è l'impulso morale, fonte di un comportamento eminentemente autonomo (e quindi, dal punto di vista dell'organizzazione imprevedibile e ostile all'ordine).

Come abbiamo sostenuto in precedenza, l'autonomia del comportamento morale è definitiva e irriducibile: la morale sfugge a ogni codifica, perché non serve a scopi esterni e non ha relazioni esterne -relazioni, cioè che potrebbero essere

tenute sotto controllo standardizzate codificate. Il comportamento morale viene innescato dalla semplice presenza dell'Altro come volto: cioè da un'autorità senza forza. L'Altro chiede senza minacciare punizioni, o senza promettere ricompense. L'altro non può farmi nulla, né punirmi né premiarmi; è proprio questa debolezza dell'Altro a mettere a nudo la responsabilità insita nella mia forza, nella mia capacità di agire.

L'azione morale è la conseguenza di tale responsabilità. Diversamente dall'azione innescata dalla paura della sanzione o dalla promessa di un premio, essa non porta il successo e non aiuta a sopravvivere. In quanto priva di scopi, essa sfugge a ogni possibilità di legislazione eteronoma o di "riscatto discorsivo"; rimane sorda al conatus essendi, per cui cancella la possibilità di individuare un "interesse razionale" e di valutare esattamente l'autoconservazione, i due ponti gettati verso il mondo del "c'è", della dipendenza e dell'eteronomia. Il volto dell'altro (come sottolinea Lévinas) è un limite imposto allo sforzo di esistere. Perciò, esso offre la libertà ultima: la libertà contro la fonte di tutta l'eteronomia, contro tutta la dipendenza, contro il persistere della natura nell'essere.

Davanti a questa libertà, la "società" è disarmata; gli appelli all'ordine cadono nel vuoto, gli argomenti della ragione non vengono compresi, le minacce di punizione cessano di spaventare. La risposta dell'organizzazione a una tale autonomia del comportamento morale è l'eteronomia delle razionalità strumentale e procedurale. Legge e interesse rimuovono e rimpiazzano la gratuità e la non punibilità dell'impulso morale: gli attori vengono chiamati a giustificare la loro condotta adducendo ragioni determinate dall'obiettivo approvato o dalle regole del comportamento. Solo le azioni concepite e spiegate in questi termini, o suscettibili di essere raccontate in questi termini, vengono ammesse nella classe delle azioni autenticamente sociali, cioè delle azioni razionali, cioè delle azioni che definiscono la qualità di attori sociali degli attori.

Viceversa, le azioni che non soddisfano i criteri del perseguimento dell'obiettivo o della disciplina procedurale vengono dichiarate non-sociali, irrazionali e private. La socializzazione dell'azione, così come viene compiuta dall'organizzazione, comporta, come suo indispensabile corollario, la privatizzazione della morale. L'intera organizzazione sociale consiste perciò nella neutralizzazione degli effetti di disgregazione e deregolamentazione prodotti

dall'impulso morale.

Tale neutralizzazione viene compiuta mediante una serie di interventi complementari: 1) provvedendo affinché tra i due estremi dell'azione, quello del "fare" e quello del "subire", vi sia una distanza, e non una prossimità; in questo modo, coloro che si trovano all'estremo ricevente dell'azione rimangono fuori della portata dell'impulso morale degli attori, 2) escludendo alcuni "altri" dalla classe degli oggetti potenziali della responsabilità morale, dei "volti" potenziali; 3) scomponendo altri oggetti umani dell'azione e ricomponendoli in aggregati di tratti rispondenti a funzioni specifiche, e mantenendo separati tali tratti, così che non vi sia modo di rimettere insieme il "volto" con i "frammenti" disparati a disposizione, e così che il compito stabilito per ciascuna azione possa essere immune da qualsiasi valutazione morale.

Attuando questi interventi l'organizzazione non incoraggia il comportamento immorale. Non favorisce il male, come alcuni dei suoi critici sarebbero pronti a obiettare; ma nemmeno favorisce il bene, contrariamente a quanto recitano i suoi messaggi autopromozionali. Semplicemente, rende l'azione sociale moralmente adiafora (il termine *adiaphoron* appartiene al linguaggio dell'ecclesia; indicava in origine un credo o un'usanza che la Chiesa proclamava indifferente - non un merito né un peccato - per cui non richiedeva alcuna presa di posizione alcun avvaloramento o proibizione ufficiale): né bene né male misurabile in base a criteri tecnici (orientati a uno scopo o procedurali) ma non a criteri morali.

Di conseguenza, l'organizzazione rende la responsabilità morale dell'Altro inefficace quanto al suo ruolo originario di limite imposto allo "sforzo di esistere". (Si sarebbe tentati di credere che i filosofi sociali, i primi a percepire, alla soglia dell'età moderna, il carattere di progetto e di progresso razionale dell'organizzazione sociale identificassero proprio in questa qualità dell'organizzazione quell'"immortalità dell'Uomo" che trascende, privatizzandola e quindi privandola di rilevanza sociale, la mortalità dei singoli individui.) Ora analizzeremo uno alla volta questi interventi che tutti insieme, costituiscono "l'etica" dell'organizzazione sociale e rendono moralmente adiafora l'azione sociale. Inizieremo con lo spostamento degli effetti dell'azione oltre a portata dei limiti morali: trovandosi nello "stato eteronomo", [15] e separati (mediante una sequenza di mediatori) [16] sia dalle fonti consapevoli e intenzionali sia dagli effetti ultimi dell'azione, gli attori hanno raramente l'opportunità di considerare gli

scopi a cui sono diretti i loro stessi atti e ancora più raramente di affrontarne direttamente le conseguenze.

Tutto considerato, difficilmente riusciranno a percepire la loro attività modesta e insignificante se paragonata a tutte le altre attività che hanno contribuito al risultato finale - come moralmente rilevante.

Poiché ogni azione è sia mediata sia "semplicemente" mediatrice, per eliminare in modo convincente il sospetto di un nesso causale basta spiegarne l'esito come prodotto "non previsto o comunque "involontario" (o, ancora meglio, come "sottoprodotto" o "effetto collaterale") di un atto di per sé moralmente neutro, un fallimento della ragione, piuttosto che un fallimento dell'etica. L'organizzazione, in altre parole, può essere definita un meccanismo per sospendere la responsabilità. La responsabilità "sospesa" non appartiene ad alcuno in particolare in quanto il contributo dei singoli al risultato finale è troppo esiguo o parziale per svolgere una funzione causale, e addirittura il ruolo di causa decisiva.

Sul piano strutturale, la dissezione della responsabilità e la dispersione di ciò che resta produce come risultato quello che Hannah Arendt ha efficacemente definito 'governo di Nessuno'; sul piano individuale, ciò lascia 1 attore, in quanto soggetto morale, senza parole e senza difesa di fronte al duplice potere del compito da svolgere e delle regole procedurali. Il corollario importante dello stato eteronomo e che la capacità morale degli attori - pur essendo stata portata a distanza di sicurezza dagli obiettivi umani ultimi dell'azione collettiva, un'azione prima frammentaria e successivamente coordinata - non è stata del tutto annullata: ora può essere incanalata in una direzione confacente, può essere cioè orientata verso altri membri della catena di azioni, persone che si trovano in un analogo stato eteronomo, gli "intermediari in prossimità dell'attore. Ora l'attore, come io morale, è responsabile della loro buona e cattiva sorte. La capacità morale dell'attore, alla quale viene ora impedito di interferire con l'obiettivo complessivo e con il risultato dello sforzo collettivo, viene messa in campo al servizio dell'efficacia di questo stesso sforzo: essa traduce la "fedeltà ai compagni", ai "commilitoni", nella misura principale della correttezza morale, e così accresce la dedizione di tutti al compito da svolgere e rafforza la disciplina e la volontà di cooperare, eliminando via via tutti gli scrupoli morali sugli eventuali effetti remoti di tale cooperazione.

Il secondo intervento potrebbe essere definito come

"cancellazione del volto" (un processo di "disumanizzazione"). Consiste nel non riconoscere agli oggetti situati all'"estremo ricevente" dell'azione la capacità dei soggetti morali, impedendo così loro di sollevare obiezioni morali contro gli scopi e gli effetti dell'azione. In altri termini, gli oggetti dell'azione vengono espulsi dalla classe delle creature che potrebbero incontrare l'attore come "volti". La varietà dei mezzi utilizzati a questo scopo è davvero grande.

Si va da un'esclusione esplicita del nemico ufficiale dalla protezione morale, alla definizione di determinati gruppi come risorse che valgono esclusivamente in termini tecnici e strumentali, fino all'esclusione dello straniero dall'incontro umano di routine in cui il suo volto potrebbe divenire visibile e assumere il significato di un'esigenza morale. In ogni caso, l'impatto restrittivo della responsabilità morale dell'Altro viene sospeso e reso inefficace. Il terzo intervento distrugge l'oggetto dell'azione come (potenziale) io morale. L'oggetto è stato scomposto in tratti, la totalità del soggetto morale è stata ridotta a un coacervo di parti e attributi, cui non è possibile assegnare una soggettività morale. Le azioni puntano dunque a tratti specifici delle persone piuttosto che alle persone stesse, rinviando o evitando del tutto il momento dell'incontro dotato di effetti moralmente significativi. I tratti sono "unità di calcolo" elaborate statisticamente e completamente separate, in virtù della metodologia di tale elaborazione, dalle "persone totali" da cui sono state originariamente ricavate. (Possiamo supporre che proprio questa realtà dell'organizzazione sociale sia contenuta nel postulato del riduzionismo filosofico avanzato dal positivismo logico per dimostrare che l'entità P può essere ridotta alle entità x, y e z occorre dedurre che P non è "altro" che l'insieme di x, y e z. Non c'è da stupirsi che la "significatività" delle affermazioni morali sia stata tra le prime vittime dell'entusiasmo riduzionistico del positivismo logico.) Si potrebbe affermare che l'impatto esercitato da un'azione dotata di un obiettivo parziale sui suoi oggetti umani come io totali è nascosto alla vista ed escluso da una valutazione morale per il fatto di non essere parte dello scopo. (Di nuovo, le sole "persone integre" visibili all'attore sono i suoi "commilitoni", ed è su di loro che convergono i suoi impulsi morali.) Unitamente, questi tre interventi assicurano un buon livello di emancipazione dell'organizzazione sociale dai vincoli imposti dagli impulsi morali umani. (In generale, è proprio questa emancipazione a separare l'organizzazione dal "collettivo morale" e a permetterle di porsi obiettivi che un

collettivo morale non sarebbe in grado di perseguire, in realtà un'azione dotata di scopo diviene possibile solo entro la cornice dell'organizzazione sociale.) I tre interventi organizzano anche il vasto spazio sociale che si estende oltre la portata dell'autosufficienza morale.

Il duplice effetto dell'organizzazione rende lo spazio "strutturato": ordinato, regolare, suscettibile di essere misurato, tale da permettere la previsione dei risultati che le azioni potrebbero produrre. All'interno di questo spazio ciò che orienta l'azione è il calcolo razionale, e non l'impulso morale non-razionale, incostante e incontrollato.

Un altro effetto complessivo dei tre interventi è l'eteronomia dell'azione, benché ciò non sia di per sé evidente in tutti i casi. La natura eteronoma dell'azione diviene palese quando questa si svolge entro la cornice formalizzata di un'organizzazione, in cui la sospensione ufficialmente sancita della responsabilità e l'esercizio dell'autorità e della coercizione rappresentano le fonti principali (o quanto meno gli elementi di fondo) dell'azione. Essa è meno palese, o non è visibile affatto, quando l'autorità si presenta nella forma di "raccomandazioni provenienti da" esperti, persone che agiscono nei ruoli in cui sono socialmente investite dell'autorità di esprimere opinioni vincolanti (vere, efficaci, degne di fiducia). L'eteronomia è ancora più difficile da individuare quando tali raccomandazioni vengono "acquistate" dal "consumatore" da esperti che non hanno alcun potere di coercizione; la libertà manifestata dal consumatore in una transazione commerciale, e la sua conseguente libertà di seguire o ignorare le istruzioni acquistate, nascondono il fatto che le raccomandazioni sono il prodotto della definizione della situazione del consumatore da parte di qualcun altro, della percezione del bene del consumatore posseduta da qualcun altro, e dei criteri usati da qualcun altro per distinguere giusto e sbagliato, opportuno e inopportuno.

Soprattutto, la natura commerciale della transazione nasconde il fatto che l'indirizzo a cui si rivolge il consumatore per avere una guida è stato scelto da un meccanismo sociale, che i consumatori conoscono poco e controllano ancor meno; che è questo meccanismo eteronomo a spingerlo a cercare i ragguagli di altri, e a cercarli agli indirizzi forniti dalle "Pagine gialle", le quali, essendo compilate da esperti, rappresentano per lui l'elenco dei soggetti in cui riporre tranquillamente la fiducia. È vero, l'impiegato di un'azienda riceve del denaro in cambio della sua obbedienza all'autorità dei capi, mentre il

consumatore offre egli stesso denaro in cambio dell'autorità di un esperto cui egli può eventualmente obbedire. Per il resto, tuttavia, le raccomandazioni degli esperti non sono molto diverse dall'autorità dei capi d'azienda per ciò che riguarda l'impatto esercitato sull'emancipazione dell'azione dalla responsabilità morale dell'attore, azione che essi sottomettono ai criteri di guadagno e di efficacia strumentale controllati eteronomicamente.

L'estetizzazione dell'impulso morale.

L'altro modo in cui gli io morali possono venire espropriati della loro capacità morale è quasi l'esatto opposto del primo. Se la socializzazione prefigura la condizione-che-deve-essere-raggiunta prima che questa si delinei, sorvegliandola e reinterprelandola mentre si evolve, la socialità non ha direzione, né sa dove sta andando. Se la socializzazione viene pianificata nel tempo ed è sempre tesa verso il tempo che non è ancora, la socialità, per quanto a lungo possano durare le forme che produce vive totalmente nel presente. Se la socializzazione è un processo cumulativo, un processo che conta sulle realizzazioni di ieri per raggiungere gli obiettivi di domani, la socialità è piatta, è tutta su uno stesso livello, si muove senza cambiar posto, riparte in ogni istante da capo; diversamente dalla socializzazione, la socialità non ha biografia e interrompe la storia invece di "farla". Se la socializzazione riduce il numero di opzioni ancora aperte a ogni passo compiuto, le possibilità aperte si moltiplicano con l'irrompere della socialità, e quelle chiuse si riaprono.

Mentre la socializzazione può essere analizzata, suddivisa in fasi e in atti costituenti, in prestazioni parziali e in funzioni complementari, la socialità è monolitica e rimane se stessa soltanto nella sua totalità. Se la socializzazione funge da paradigma di un racconto denso di significato e ricco di particolari, con un inizio, una trama e un epilogo, la socialità irrompe con clamore ma non può essere riportata o raccontata nella sua verità originaria. La socializzazione è, o appare, un mezzo diretto a un fine, sia che se ne abbia la consapevolezza sia che la si acquisti a un esame retrospettivo. La socialità non ha obiettivi, è uno strumento solo di se stessa, ecco forse, perché la socialità è fatta solo di scatti, spasmi e impeti essa consegue il suo obiettivo nel momento in cui irrompe.

La differenza maggiore tra socializzazione e socialità consiste nel fatto che la prima ha uno scopo, mentre la seconda è disinteressata. La socializzazione non ha significato senza uno scopo diverso da se stessa, ma quello scopo dà valore a ogni suo passo. È la presenza di uno scopo - la costruzione o la protezione di un certo ordine, il raggiungimento di una certa condizione - a fare della socializzazione un processo pianificato, a metterla in grado di confrontare il valore relativo di passi che devono o non devono essere compiuti, di calcolare i guadagni rispetto alle perdite, di distinguere tra successo e fallimento, di valutare ciò che è conveniente, di misurare l'efficacia delle prestazioni.

Invece, non esistono criteri con cui misurare e valutare le manifestazioni della socialità, poiché essa non ha obiettivi da conseguire e i suoi costi possono essere calcolati solo dopo che si sia interamente dispiegata, mentre i guadagni svaniscono non appena la sua energia si esaurisce. Poiché la socialità non può essere concepita in termini di mezzi e fini, essa, in base ai criteri weberiani, non appartiene alla famiglia delle azioni razionali.

Piuttosto, la socialità, una strutturazione antistrutturale, è un fenomeno estetico: disinteressato, privo di scopi e autotelico (cioè, fine a se stesso). Il suo solo modo di essere è la sincronizzazione transitoria dei sentimenti.

I sentimenti sono condivisi ma lo sono prima di venire espressi e invece di essere spiegati il più importante tra i sentimenti condivisi è la partecipazione stessa, il più intenso dei sentimenti, quello che domina tutti gli altri e non lascia spazio o tempo per esaminarli a fondo. Quella che in altre condizioni è la tortuosa via che conduce al coordinamento degli affetti - la via che serpeggia tra l'angoscia dell'indagine introspettiva, l'inadeguatezza dell'espressione, l'insufficienza delle parole - improvvisamente si accorcia. Non servono preliminari: ora, qui, la partecipazione è immediata.

Un tempo il cammino da Uno ad Altri era lungo, ora la distanza è sparita: nessun vuoto o abisso è rimasto nell'universo del noi, quel "noi che è solo il plurale di "io"; non occorre più costruire ponti.

E' prossimità? Forse, ma di un genere molto diverso da quello che abbiamo incontrato nel "collettivo morale a due". È vero, come la prossimità morale, anche questa non sa e non vuole saperne di diritti, obblighi, contratti o autorizzazioni legali.

Come la prossimità morale, anche questa non ha spazio

per il ragionamento e non comprenderebbe la richiesta di offrire una spiegazione e una giustificazione di sé. Come la prossimità morale, questa prossimità, che è fusione di sentimenti, viene "prima" dell'essere, prima della conoscenza, dell'argomentazione, dell'accordo, del consenso. Ma la somiglianza finisce qui. La prossimità morale era la vicinanza del Volto. Questa, la prossimità estetica, è vicinanza della folla, e folla significa assenza di volto. Il Volto è l'alterità dell'Altro, e la morale è la responsabilità di tale alterità. La folla è soffocamento dell'Altro, abolizione della differenza, annullamento dell'alterità nell'Altro. La responsabilità morale si nutre di differenza. La folla vive di somiglianza. La folla sospende e mette da parte la società con le sue strutture, classificazioni, status e ruoli.

Ma per un po' cancella anche la morale. Essere nella folla non significa essere per. Significa essere con. Forse neppure questo: forse significa solo essere in. Colmare la distanza (ancora meglio: non permettere alla prossimità di dissolversi in una distanza) è una dura battaglia, la prova senza fine dell'io morale. La folla annulla la distanza senza sforzo, e immediatamente, in una singola scarica, come si esprime Elias Canetti: Il principale avvenimento all'interno della massa è la scarica. Prima, non si può dire che la massa davvero esista: essa si costituisce mediante la scarica.

All'istante della scarica i componenti della massa si liberano delle loro differenze e si sentono uguali. [...]. Ciascun uomo ha un suo posto preciso nel quale si sente sicuro, e con i gesti esprime efficacemente il suo diritto di tener lontano da sé tutto ciò che gli si avvicina. [...] La vita intera, come egli la conosce, è impostata su distanze; la casa in cui egli rinserra se stesso e la sua proprietà, l'incarico che riveste, il rango cui aspira - tutti servono a creare, consolidare, ingrandire distacchi. [...] Nessuno può avvicinarsi o mettersi all'altezza dell'altro. [...] Solo tutti insieme gli uomini possono liberarsi dalle loro distanze precisamente ciò che avviene nella massa. [...] Enorme è il sollievo che ne deriva. E in virtù di questo istante di felicità in cui nessuno è di più, nessuno è meglio di un altro, che gli uomini diventano massa. [17].

La socialità istantanea della folla è una controstruttura rispetto alla struttura della socializzazione. In un solo glorioso momento di "scarica" essa annulla anni (forse secoli) di paziente lavoro. Non ha una struttura propria; cerca tra i detriti della struttura che ha appena demolito, la sola struttura di cui la società" sia a conoscenza. La struttura e la storia

arrivano insieme e insieme scompaiono, e la folla non ha storia solo un presente vissuto collettivamente". [18]. Una volta radunata, la folla ha ottenuto tutto quello che c'era da ottenere. La folla può intossicarsi di immagini di un altro mondo, ma non si pone un'immagine come obiettivo, come compito da eseguire, come lavoro da svolgere (essendo una folla non è in grado di "svolgere un lavoro" in ogni caso); essa cancella così il proprio futuro. Quest'ultima circostanza può aggravare la maledizione che pesa sulla folla: la sua innata fragilità.

Pensandoci bene, tuttavia, forse non si tratta di una maledizione: senza la sua natura effimera, se non dimenticasse il passato e non si disinteressasse del futuro, se non improvvisasse il presente, la grande semplificazione, ciò che maggiormente attrae della folla, non sarebbe possibile.

Nondimeno, la folla è fragile e destinata a vita breve i suoi momenti di gloria sono momenti fugaci. La struttura è sospesa, non distrutta. La folla è un congedo dalla struttura ma non c'è altro luogo che la struttura a cui fare ritorno terminato il congedo. La socializzazione offriva un passaggio sicuro al "mondo e Terzo", il mondo esterno al collettivo morale. La socialità esplosiva della folla offre un altro passaggio più eccitante anche se molto meno sicuro. La socializzazione rendeva il vasto mondo esterno abitabile mediante norme e regole che dovevano essere assimilate e rispettate.

Nel mondo creato in un lampo dalla socialità della folla non esistono norme o regole cui attenersi: esiste solo la mano tesa che spera di afferrare altre mani vicine. "Qui siamo tutti uniti." Le norme creano le differenze; l'assenza di norme dissolve le differenze. Nella folla siamo tutti uguali. Ci spostiamo insieme, danziamo insieme, ci battiamo insieme, ci esaltiamo insieme, uccidiamo insieme, 'poiché, in ultima analisi, la sola cosa importante è che tutti si sentano immersi in quest'atmosfera cordiale". [19]. "Come andare avanti" non è più un problema.

L'obiettivo è immediatamente ovvio, trasparente, lo si può leggere nello sguardo, nei gesti e nei movimenti di chiunque. E fare quello che gli altri fanno. Non perché quello che fanno sia ragionevole, utile, bello o giusto, o perché dicono che sia così, o perché pensiamo che lo sia, ma perché lo fanno. Ci viene offerta l'opportunità di rimettere insieme ciò che è stato un momento fa dolorosamente separato e allontanato, e ciò solo con una smorfia, un gesto, un urlo. Mentre la socializzazione

sostituisce la responsabilità morale con l'obbligo di obbedire a norme procedurali, nella folla la questione della responsabilità non si pone mai. La folla reca il sollievo della non-decisione e della non-incertezza. Tutto deve essere deciso prima che qualsiasi cosa abbia inizio. La socializzazione sgancia la responsabilità dall'agenda del decisore. La socialità della folla si libera della responsabilità insieme con l'agenda e il processo decisionario.

Per ciò che riguarda la morale, i due risultati sono pressoché uguali. L'eteronomia (delle regole o delle folle) prende il posto dell'autonomia dell'io morale. Né la struttura e l'antistruttura, né la socializzazione della società e la socialità della folla, tollerano l'indipendenza morale. Entrambe impongono e ottengono obbedienza, benché l'una in modo attivo e l'altra passivo. Né la ragione (quanto meno la sola ragione degna di questo nome: la ragione che si traduce nelle leggi della società, basate sul potere), né la passione che ribolle in quell'essere-insieme che J la folla, aiutano l'io a essere morale: l'una e l'altra, nel bene e nel male, aiutano solo l'io a sopravvivere nel vasto, strano mondo in cui la morale non ha dimora.

La storia naturale della struttura e dell'antistruttura.

Due processi, due principi. Sono in contrasto, o almeno così sembra a voi e a me, ai moderni: ciò che uno accuratamente costruisce e protegge attentamente, l'altro attacca e manda in frantumi. Eppure - così sembra di nuovo - l'uno non può vivere senza l'altro. Senza struttura mantenuta invita da uno sforzo incessante di socializzazione non possono esistere vita quotidiana né storia: solo le strutture hanno una storia, poiché solo le strutture possono durare più a lungo delle vite e degli atti degli uomini mortali che le compongono, che le fabbricano e da cui sono a loro volta fabbricati. Ma la struttura compie questa rimarchevole impresa al prezzo enorme di soffocare le energie creative di coloro cui assicura una storia collettiva ininterrotta: deve paralizzare per poter stimolare deve anestetizzare la vita per poterla prolungare. Se la struttura potesse agire in questo modo, incontrastata, non esisterebbe la stona, ma solo una ripetizione infinita. Forse anche questa non sarebbe possibile: le strutture sono capaci di dividere le persone, ma - a meno che i frammenti non

rimangono attaccati anche lo sforzo di tenerli separati, ciascuno nella piccola gabbia dello status e della funzione, si esaurirebbe, i comandi verrebbero impartiti invano e gli appelli cozzerebbero contro il muro cieco dell'incomprensione. I due processi non si fidano uno dell'altro e non riescono a convivere in pace ma devono cessare le azioni ostili davanti al logoramento dell'avversario. Non possono far altro che adattarsi l'uno all'altro, o periranno.

Devono trovare un *modus vivendi*, ed è ciò che fanno. Anzi, ne trovano una serie, in successione. Apprendiamo quale sia il primo modo dal saggio di Durkheim sulle "forme elementari della vita religiosa". In questo modo i due processi hanno raggiunto, pare, una collaborazione mirabile ed esemplare, e l'hanno raggiunta adottando lo stratagemma semplice della separazione temporale e spaziale c'è un tempo e un luogo per uno e un tempo e un luogo per l'altro, ma i due processi non si incontrano mai e quindi nemmeno si scontrano: Ora la popolazione è dispersa in piccoli gruppi, che attendono indipendentemente gli uni dagli altri, alle proprie faccende, ciascuna famiglia vive per conto suo, cacciando, pescando, in una parola cercando di procurarsi con tutti i mezzi disponibili l'indispensabile nutrimento. Ora, al contrario, la popolazione si concentra e si addensa, per un tempo che oscilla da parecchi giorni a parecchi mesi, in punti determinati. E difficile immaginare una contrapposizione più profonda, più radicale, tra due tempi e luoghi. Nello stato di dispersione, la vita è "uniforme, languente e grigia".

Ma l'agglomerazione cambia interamente questo modo di vivere così grama essa "fa da eccitante di eccezionale potenza. [...] Gli individui sprigionano dal loro star vicini una sorta di elettricità, che li trasporta rapidamente a un grado straordinario di esaltazione" Una valanga "s'ingrossa tra "gesti violenti, urli veri e propri rumori assordanti [...]. L'eccitazione spesso diventa tale [...] e le] passioni scatenate raggiungono tale foga che non si lasciano contenere da nulla".

A dire il vero, tutto ciò non ha nulla di primitivo. "In un'assemblea riscaldata da una comune passione [non] diventiamo suscettibili di sentimenti e di atti di cui siamo incapaci con le sole nostre forze? In tempi di grandi mutamenti rivoluzionari "gli individui si ricercano, si radunano maggiormente". E poi:

Le passioni che l'agitano sono di intensità tale che non possono esser soddisfatte che con atti violenti, smisurati: atti di eroismo sovrumano o di barbarie sanguinaria. [...] Per

influsso dell'esaltazione generale, si vede il più mediocre e inoffensivo borghese trasformarsi o in eroe o in boia.

Un elemento soltanto è autenticamente peculiare delle società "primitive" oggetto delle indagini durkheimiane: l'isolamento reciproco e l'alternanza senza traumi, pacifica e regolare dei due "mondi eterogenei e inconfrontabili tra loro: quello della quotidianità e della festa, della struttura e dell'antistruttura, del profano e del sacro.

Questa separazione fece prodigi. Il ritmo profano, "languente e grigio" della quotidianità poté recuperare il suo vigore, ringiovanire anno dopo anno, ere l'acqua della vita alla fonte dei sentimenti popolari senza subire la minaccia periodica dello scoppio incontrollato della frenesia della folla. Questa convivenza pacifica e proficua "pone in evidenza il legame che [li] unisce tra loro, mentre presso i cosiddetti popoli civili la comunità relativa di entrambi [i] ne ce a in parte le connessioni", [20] cioè, la loro reciproca offerta di aiuto non è così immediatamente visibile dietro le loro dichiarate incompatibilità come lo era grazie all'ingegnosità degli aborigeni australiani. Quest'ultimo punto, come sappiamo, costituì per Durkheim un motivo costante di preoccupazione nella sua disperata ricerca delle fonti del vigore morale nel nostro mondo di rigida divisione del lavoro e di separazione delle professioni.

Durkheim credeva fermamente che la "restaurazione morale [potesse] essere ottenuta solo per mezzo di riunioni, assemblee, congregazioni in cui gl'individui, strettamente ravvicinati, [riaffermassero] in comune i loro comuni sentimenti.

Ma noi, ne a nostra società moderna fiera della sua razionalità e del suo buon senso stiamo attraversando una fase di mediocrità morale": "non possiamo più appassionarci ai [vecchi] principii", ma non ci siamo ancora appassionati a principi nuovi. In una parola, gli antichi dei invecchiano o muoiono, e altri non ne sono nati." Durkheim trovava inadeguata la forma specificamente moderna dell'intricato rapporto tra sacro e profano (struttura e socialità antistrutturale, nella terminologia che abbiamo usato fin qui). Un tale stato, egli concludeva, non potrà essere eterno. Giorno verrà in cui le nostre società torneranno a conoscere ore di fervore creativo". [21].

Qual era la forma moderna che Durkheim trovava inadeguata e che riteneva non sarebbe sopravvissuta a lungo? In breve, l'età moderna si distingueva per la veemenza

dell'attacco del profano al sacro, della ragione alla passione, delle norme alla spontaneità, della struttura all'antistruttura, della socializzazione alla socialità. Forse adesso sappiamo perché. Il nuovo ordine nato dalle rovine dell'ancien régime era gestito dallo stato e sorvegliato dallo stato, per cui tutte le forme residuali di autorità locale ("provinciale", "tradizionale") potevano essere viste solo come disgregative e come tali erano rifuggite. In realtà, l'ordine ancora incerto si sentiva inquieto e reagiva nervosamente a qualsiasi manifestazione di spontaneità. Le crociate culturali della prima modernità miravano a sradicare e a distruggere i costumi plurali, multiformi, forti del sostegno e la collettività, nel nome di un modello di vita unico, uniforme, civilizzato, illuminato, forte del sostegno della legge. Ciò che le crociate si proponevano di estirpare era teorizzato come modi di vivere "vecchi" e "arretrati"; non c'è da stupirsi che non vi fosse manifestazione di spontaneità, per quanto contenuta per quanto pallidissima copia delle esplosioni di sfrenatezza descritte con tanta partecipazione da Durkheim, che non venisse interpretata come sussulto di un passato non-ancora-del-tutto-sradicato, "barbaro", primitivo e, alla fine, inumano. Ciò per tutto il tempo in cui tali esplosioni di passioni rimasero degli sconvolgimenti in un mondo che voleva essere ordinato, e spontanee in un mondo che voleva essere regolare e rispettoso della legge. In realtà, le crociate culturali non erano che un aspetto della situazione.

La guerra contro il locale, l'irregolare e lo spontaneo era una guerra spietata, ma lo stato moderno e le sue istituzioni formative raramente manifestarono la tendenza a gettare il bambino (il sacro) con l'acqua sporca (il pluralismo locale). Per tutta l'età moderna furono compiuti seri sforzi per sostituire le molteplici forme di relazioni comunitarie investire e indispensabile funzione di ricostituire le riserve di sacra unità - con un pantheon progettato e controllato dall'autorità centrale e con un calendario di festività. In generale, questi sarebbero divenuti i punti focali, i simboli e i rituali della nuova religione: quella del nazionalismo.

Una volta messe ai margini le antiche modalità di riproduzione del sacro (ora fastidiosamente dissenzienti, cioè al di fuori del controllo dei nuovi poteri), si sperava di poter arrivare a una sospensione amichevole delle ostilità, ma questa volta senza ambiguità, nei termini stabiliti e interpretati dalle forze responsabili della struttura e della socializzazione. Secondo George L. Mosse nello stato che si

modernizzava la volontà generale divenne una religione laica. [...] I miti [...] avevano come obiettivo quello di unificare nuovamente il mondo e di restaurare, nella nazione ridotta in frantumi, un nuovo senso di comunione. [...] Il nazionalismo, che all'inizio coincise con il romanticismo, fece dei simboli l'essenza del suo stile politico.

Questa tendenza si affermò mentre i nuovi stati-nazione cercavano gli strumenti per ricucire il corpo sociale e politico, che il processo di civilizzazione (il processo di autoaffermazione dell'élite moderna) aveva mandato in pezzi. Si affermò quando le tradizioni locali, ormai molto deboli e spesso perseguitate, persero la loro autorità e il loro potere di stabilire l'agenda morale, oltre che di controllare che venisse rispettata.

Infine, raggiunse il suo punto massimo nell'epoca della politica di massa (cioè nell'epoca in cui si compì quasi il graduale dissolvimento delle comunità in "masse"), e può essere individuata con particolare chiarezza nei paesi fascisti, che hanno perseguito con maggiore impegno e determinazione ciò che anche gli stati moderni democratici si affannavano a raggiungere, ma in modo incerto e riuscendovi solo in parte: I riti e le liturgie [del pensiero politico fascista] erano la parte centrale, essenziale di una dottrina politica. [...] Una vera spontaneità non si raggiunge mai perché tutte le feste sono in realtà pianificate, ma l'illusione accuratamente creata della spontaneità infonde loro un significato più profondo. [22].

Gli stessi riti e liturgie potrebbero essere rinvenuti con estrema chiarezza nella pratica degli stati comunisti. Non c'è da stupirsi che gli intellettuali ne fossero ovunque affascinati; con un misto di ammirazione e sospetto, essi assistevano allo spettacolo di un entusiasmo popolare creato su misura, così tristemente assente nel loro ambiente, il quale, per contrasto, faceva pensare al ripiegare definitivo di una vita languente e grigia", alle ultime e già condannate trincee di una civiltà sfinita" e "senile". (Ciò che in quello spettacolo affascinava tanto gli intellettuali che non potevano far altro che sognare la leadership spirituale delle masse, era senza dubbio "l'addomesticamento della belva", l'imbrigliamento apparentemente riuscito dell'esuberante attivismo popolare e il suo essere attaccato, infine, al carro di una concezione attraente della società, con lo stato saldamente piantato al posto di guida e le redini sempre in mano) In realtà, la quotidianità dello stato giuridico-razionale sembrava non

lasciare spazio, e certamente nessuno spazio dignitoso, al genere di cose che i creatori di cultura erano capaci di sognare e inseguire.

Questi sentimenti sono stati individuati: con precisione e vividamente descritti da Serge Moscovici: Non appena la riflessione, mantenuta a distanza, guadagna terreno, le emozioni vengono ripudiate, i legami tra gli individui si anno più impersonali e il comportamento di ogni essere umano diviene logico. La desolazione delle faccende domestiche quotidiane, dei doveri compiuti meccanicamente, della gestione degli affari contagia l'esistenza in generale della società [...]. Le culture che hanno preceduto la nostra, e che ancora costituiscono la maggioranza, sono riuscite a istituzionalizzare la follia [...] La cultura moderna, invece, sta cercando, con successo di istituzionalizzare la malinconia[...] Il disdegno della cerimonia e del rituale, la battaglia combattuta contro le passioni per motivi egoistici, e contro le esplosioni collettive di entusiasmo in nome dell'organizzazione, non potrebbero condurre ad altro. Questa condizione di indifferenza attiva deriva logicamente da una vita che diviene egocentrica e isolata, e da relazioni dominate da leggi che sono neutrali. [23]. Malinconia, noia, apatia; erano queste le accuse continuamente rivolte alla condotta giuridico-razionale, non emotiva manageriale, della politica in uno stato democratico-liberale. Dietro tali accuse c'era la sensazione che leggi neutrali, formali non fossero un terreno su cui potesse prosperare la vita morale della nazione. Se attenersi alla lettera della legge era il principio e la fine del dovere dell'uomo, che cosa avrebbe dovuto indurre il cittadino a occuparsi di qualcosa di diverso da se stesso, e a smettere di pensare solo ai propri guadagni indipendentemente dai costi per gli altri? Era necessario che lo stato (una volta che fosse riuscito a svuotare del potere le fonti diffuse, locali, dell'autorità morale) infondesse nuovo vigore morale oltre a legiferare.

Promuovere lo "spirito nazionale" rispose perfettamente a questa esigenza. Lo stato, con le sue "leggi neutrali, cesso di essere solo il vincolo comune, e divenne anche interesse comune. La maggioranza, "la massa", coloro a cui serviva poco la libertà offerta dalle leggi neutrali potevano ora trovare conforto nella gloria collettiva della nazione. Privati dell'accesso alle risorse e alle attività che promettevano l'immortalità delle opere individuali, costoro potevano ora godere dell'eternità della nazione. Quando i poteri coercitivi

dello stato moderno si combinarono con la mobilitazione spirituale centrata sullo stato, si formò un groviglio micidiale di potere oppressivo e di potenziale omicida, inestricabile nella pratica dei regimi comunisti e fascisti. Più di qualsiasi altra forma di stato moderno questi regimi riuscirono a mandare in corto circuito la struttura e l'antistruttura, la socializzazione e la socialità. Il risultato fu un assoggettamento pressoché totale della morale alla politica. La "coscienza collettiva", per Durkheim l'unica fonte e garanzia di sentimenti morali e di una condotta guidata da criteri morali, fu incanalata, istituzionalizzata e mescolata con i poteri giuridici dello stato politico. La capacità morale fu praticamente espropriata e qualunque cosa opponesse resistenza alla statalizzazione fu perseguitata con tutta la forza della Legge.

Il divorzio postmoderno.

Una delle caratteristiche centrali dell'epoca postmoderna è che lo stato non ha più la capacità, il bisogno né il desiderio della leadership spirituale (che comprende quella morale). Lo stato "lascia andare", per volontà o per debolezza, i poteri antistrutturali della socialità.

In primo luogo, la capacità: lo stato moderno ha derivato il suo grande potere di colonizzazione e di regolamentazione coercitiva della vita quotidiana dall'esercizio di una sovranità estesa a tutte le dimensioni decisive dell'esistenza individuale e collettiva.

Per gran parte della storia moderna lo stato ha dovuto operare come una totalità "viva", una totalità, cioè, capace di far fronte agli impegni finanziari assunti, di offrire una serie più o meno completa di servizi culturali e di difendere i propri confini militarmente.

Le nazioni abbastanza estese e intraprendenti da soddisfare queste condizioni erano poche, per cui il numero di stati-nazione sovrani era limitato ed essenzialmente non espandibile. (Un effetto collaterale di questa situazione consisteva nel fatto che gli stati erano per lo più etnicamente eterogenei, nel senso che comprendevano una maggioranza etnica che regnava su molte minoranze, mentre poche nazioni, o pretese tali, possedevano le risorse sufficienti per conseguire l'obiettivo della sovranità statale; in queste condizioni, la

trasformazione culturale, le crociate culturali e gli sforzi tesi all'uniformazione rimanevano necessariamente le preoccupazioni principali degli stati.) Appollaiato al sicuro sul treppiede economico-culturale-militare, ogni stato-nazione era in una posizione migliore di qualunque unità politica venuta prima o dopo per procurarsi, far proprie, orientare e amministrare direttamente le risorse assoggettate al suo potere, comprese le risorse morali della popolazione e il potenziale antistrutturale della socialità.

Questo treppiede, però, è crollato. La tanto decantata globalizzazione dell'economia e delle risorse culturali, insieme con la vulnerabilità di qualunque unità politica presa singolarmente, decreta la fine dello stato moderno "come noi lo conosciamo".

L'"economia nazionale" è oggi poco più di un mito tenuto in vita per motivi di convenienza elettorale; il ruolo economico della maggior parte dei governi si riduce al mantenimento di condizioni locali ospitali (un forza lavoro docile, imposte contenute, buoni alberghi e vita notturna divertente) per indurre investitori internazionali, cosmopoliti e nomadi a venire e a restare. Alla "sovranità culturale" è negata anche l'esistenza postuma dei miti, come lo sono stati l'industria culturale e i creatori di cultura prima di rompere l'isolamento determinato dai confini dello stato. Infine, il raggio d'azione planetario e i costi esorbitanti delle armi hanno cancellato gli eserciti nazionali come garanti di pace e sicurezza. Praticamente in ogni campo, il monopolio del potere sulla popolazione scivola dalle mani sempre più deboli dello stato.

In secondo luogo, il bisogno: perdendo una dopo l'altra le antiche funzioni, ora assunte dalle istituzioni che sfuggono alla sua sovranità politica, lo stato può fare a meno della mobilitazione di massa dei suoi membri. In realtà, una popolazione politicamente inattiva, apatica, si adatta perfettamente alle funzioni residuali dello stato, che consistono principalmente nell'offerta di servizi. Lo stato non si interessa dei sentimenti e delle emozioni dei suoi sudditi finché non interferiscono con la "legge e l'ordine". L'obbedienza alle "leggi del paese", e alla crescente quantità di disposizioni che il governo del paese è obbligato a far rispettare, può essere ottenuta a un costo inferiore con l'aiuto delle strategie della seduzione e della repressione. (Mi sono occupato di queste strategie, nonché della loro reciproca dipendenza, che le rende efficaci solo quando sono messe in atto contemporaneamente, nel mio libro *Decadenza degli*

intellettuali. Da legislatori a interpreti. [24]. La legittimazione ideologica del diritto dello stato a determinare i valori nazionali non è più richiesta. Tanto meno quando il numero dei sedotti sopravanza quello dei repressi, quando gli elettori si ritengono in maggioranza "appagati", per usare un termine di Galbraith dalla loro condizione di padroni assoluti dei propri destini privati, dimostrando così di credere che tale condizione tragga vantaggio dal continuo ridursi dell'interferenza dello stato. Questa maggioranza appagata vorrebbe ripetere con Peter Drucker: "La salvezza non sta più nella società". Si tratta in primo luogo di contribuenti, seguiti, a grande distanza, da chi beneficia "soltanto" del potere e della gloria dello stato. Questo mutamento di condizioni è stato glorificato spesso nella teoria politica della tarda modernità.

Come sostiene Quentin Skinner, in netta contrapposizione con le città stato italiane della prima modernità, che percepivano una stretta affinità tra le libertà dei loro cittadini e la "gloria e grandezza civica" della polis, tra autonomia e partecipazione, gli ultimi teorici liberali della libertà e della cittadinanza si accontentano generalmente di presupporre che l'atto di votare esprima un grado sufficiente di coinvolgimento democratico, e che le nostre libertà civiche siano protette non tanto dal nostro coinvolgimento nella politica, quanto dalla barriera di diritti che erigiamo intorno a noi, e che i nostri governanti non possono oltrepassare. [25].

In terzo luogo, il desiderio: né gli amministratori dello stato né la maggioranza dei loro amministrati sembrano voler tornare al progetto di una fusione di "società" e "comunità" sotto gli auspici e la gestione quotidiana dello stato. Le ragioni di questo rifiuto sono molte. Tra queste, nel caso della maggioranza appagata, la privatizzazione dell'autoformazione e dell'autoaffermazione gioca un ruolo fondamentale, ed è sufficiente per mantenere le cose come stanno finché a essere "appagata" rimane la maggioranza. Ma vi sono altre ragioni per respingere la gestione statale della socialità e per simpatizzare, anche se a malincuore, con i "teorici liberali della libertà e della cittadinanza" di Skinner, la più importante delle quali è di gran lunga l'esperienza orribile dei sistemi totalitari, abbattuti solo di recente. Nessuno di noi, indipendentemente dalla propria concezione di una società buona, è oggi sicuro del fatto che il matrimonio tra stato politico e morale sociale (che in passato ha sempre indotto la tendenza dello stato a dissolvere la morale nella legge amministrata dallo stato) aumenterebbe in certe condizioni le

probabilità di una vita morale, e che non agirebbe sotto la spinta del suo potenziale oppressivo (e, nel caso estremo, genocida). Sotto tutti gli aspetti, il divorzio tra politica centrata sullo stato ed esistenza morale della cittadinanza, o più in generale tra socializzazione istituzionale gestita dallo stato e socialità comunitaria sembra a buon punto e ormai, forse, irreversibile. Una volta di più, come durante i primi anni del "processo di civilizzazione", nessuna autorità costituita muore dalla voglia di coltivare il campo della socialità, che rimane così incolto.

Dallo stato-nazione alle tribù.

Ma non può rimanere incolto, ed è improbabile che lo rimanga a lungo. La massa, come la descrive Prigogine nella sua teoria della "strutturazione spontanea", sembra possedere una tendenza innata a comporre (per poi scomporle di nuovo) pseudostrutture locali. Tali strutturazioni spontanee possono essere immaginate come processi di formazione dei cristalli in una soluzione satura - spesso innescati, benché in un luogo e in un momento impossibili da specificare in anticipo dall'immissione accidentale di un corpuscolo, per quanto infinitesimale, o da un disturbo, per quanto lieve; oppure possono essere immaginate come vortici, che si formano nella corrente ma grazie al movimento e alla circolazione incessante, mantengono la loro forma per un certo periodo di tempo.

I prodotti continui, di breve durata, di tale strutturazione spontanea sono le neo-tribù. "Tribù", perché l'appiattimento delle unità, l'annullamento delle differenze e la vigorosa affermazione dell'identità collettiva sono i loro modi di esistere. "Neo", perché prive dei meccanismi di autoperpetuazione e autoriproduzione. Diversamente dalle tribù "classiche", le neo-tribù non durano più a lungo delle loro unità ("membri").

Piuttosto che una compensazione collettiva della mortalità individuale, esse sono veicoli della decostruzione dell'immortalità; strumenti di un genere di vita che è una prova quotidiana della morte, e quindi un esercizio di "immortalità istantanea". (Ho analizzato la decostruzione dell'immortalità come tratto distintivo della cultura postmoderna nel mio libro *Il teatro dell'immortalità*.)

Mortalità, immortalità e altre strategie di vita. [26]. Michel Maffesoli, che ha introdotto il termine "neo-tribù" nel dibattito attuale, sottolinea come "una volta terminato il gioco, ciò che formava un intero si frantuma fino a cambiare forma". Il risultato complessivo di questo caleidoscopico "prender forma" solo per perderla di nuovo è che "la successione di 'presenti' (senza futuro) è la migliore caratterizzazione dell'atmosfera del momento". [27]. Le neo-tribù sono, indubbiamente, esplosioni di socialità, solitamente irruzioni non programmate nel mondo al di là della portata morale, ormai non più rigidamente "strutturate" dalle comunità tradizionali o dagli organi legislativi dello stato politico; brevi incursioni esplorative sostenute dalla speranza (anche se non da prospettive realistiche) di una colonizzazione più duratura, magari permanente.

In questo senso esse sono simili al fenomeno della folla così come è stato brevemente descritto in precedenza. Ma diversamente dal caso delle folle "classiche", alle neo-tribù non è richiesta la co-presenza fisica in uno spazio limitato (quella che Durkheim credeva fosse la condizione dell'"eccitazione", della elevata intensità delle emozioni, dell'attività frenetica tipica della folla). Le neo-tribù si conformano al modello elaborato da Gustave Le Bon un secolo fa, quando meditava la possibilità della "folla psicologica", che non implica sempre la presenza simultanea di molti individui in un solo punto. Migliaia di individui separati possono, a un momento dato e sotto l'influenza di certe emozioni violente, come ad esempio un grande avvenimento nazionale, acquistare le caratteristiche di una folla psicologica.. [28].

Data l'efficienza della rete mondiale delle comunicazioni, e l'illusione dell'immediatezza che scaturisce dalla forma principalmente visiva assunta dall'informazione, è fin troppo facile per eventi anche di portata limitata, locali e irripetibili, diventare "nazionali", o addirittura mondiali, almeno per l'eco, se non per le conseguenze.

I modelli proposti dai media a un pubblico di imitatori pedissequi, reggono alla prova di folle smisurate (benché dotate di una struttura fragile) grazie all'espedito della "replica" simulata dell'azione in luoghi molto distanti tra loro. Ma il fatto che i modelli siano diffusi dai media e non dispongano di altri mezzi di diffusione o fonti di credibilità. [29]. determina anche la brevità della loro esistenza; i media manifestano la tendenza ad accaparrarsi l'attenzione pubblica, il bene più scarso nel mercato saturo dell'informazione, e la

capacità delle notizie di catturare l'attenzione si dissolve nel giro di un giorno.

Nonostante abbiano a disposizione una quantità di strumenti ad alto contenuto tecnologico, le folle psicologiche - proprio come i loro prototipi "classici", fisici - hanno un'aspettativa di vita straordinariamente bassa. Ogni singola neo-tribù è condannata a un'esistenza breve e priva di conseguenze. Né breve né priva di conseguenze è invece la condizione postmoderna in cui le neo-tribù diventano la modalità più importante dell'espressione antistrutturale e della socialità in quanto tale. "Folla psicologica" non è l'espressione più appropriata se si desidera cogliere il carattere del fenomeno neo-tribale. Si dovrebbe piuttosto parlare di folle residuali o di tribù rudimentali. Queste due espressioni evocano le caratteristiche apparentemente più importanti e interessanti delle forme postmoderne di socialità collettiva antistrutturale. Le folle e le tribù postmoderne sono infatti "residuali": sono, per così dire, formazioni "monotematiche", in cui le fedeltà hanno per oggetto un unico argomento nell'attenzione pubblica, e un argomento relativamente semplice (ridotto al "minimo comune denominatore"), tale cioè da poter essere assorbito dagli io altrimenti disparati e diversamente "collocati" o "incastonati", stimolandoli e spingendoli all'azione. Residuale è anche il repertorio del comportamento della folla. Raramente i sedicenti "membri" di una neo-tribù appaiono in un luogo e agiscono all'unisono, come è proprio di una folla.

Piuttosto, il loro modo di essere è paragonabile a quello di un fluido diffuso, steso in uno strato sottile, che di tanto in tanto si addensa localmente in manifestazioni temporanee di una condotta che emula il modello divenuto il marchio di fabbrica della folla residuale. Se la folla classica viene generata e consumata dall'azione collettiva, la folla residuale viene vista soprattutto come forma di dispersione delle probabilità di azione. Se le tribù classiche sono polisemiche, multifunzionali e dedite al perseguimento di più fini, le tribù rudimentali sono "specializzate" in un solo compito, in un solo tipo di azione e in un solo gruppo di simboli.

Ricapitoliamo: la socializzazione e la socialità antistrutturale sono due modi distinti, spesso contrapposti, di civilizzare e rendere abitabile lo spazio sociale che si estende oltre la portata dell'impulso morale: ognuno a suo modo rende possibile la coesistenza (l'"essere con") tra i molti che non costituiscono né è probabile che stabiliscano, un "collettivo

morale". La socializzazione, in teoria (ma non in pratica, in quanto sempre legata a un potere sovrano privo di universalità), può espandersi all'infinito; la socialità, al contrario, sembra essere intrinsecamente divisiva. La socializzazione è capace di consolidare strutture molto più durature dei prodotti notoriamente effimeri e mutevoli della socialità.

D'altro canto, mentre la socializzazione è importante per la sua tendenza a raffreddare, soffocare e spegnere sentimenti come l'impulso morale, la socialità dà libero sfogo alle emozioni e le porta all'estremo. Tuttavia, né l'una né l'altra (anche se per ragioni opposte) possono essere considerate estensioni del "collettivo morale". Né rendono lo spazio sociale assoggettabile a un'amministrazione morale: la socializzazione perché neutralizza e annulla le capacità morali; la socialità contro culturale perché requisisce, espropria e dirige altrove le emozioni che animano le azioni morali.

I due diversi modi di colonizzare lo spazio sociale che si estende oltre la portata del "collettivo morale" minimizzano o cancellano l'empatia, che Arne Johan Vetlesen (nella sua acuta critica delle mie precedenti formulazioni della teoria morale, presentate nell'ultimo capitolo di *Modernità e Olocausto*) definisce giustamente come "specifica preconditione cognitivo-emozionale della capacità morale", una "facoltà emozionale" "che sottende (e quindi facilita) l'intera serie di atteggiamenti emozionali - specifici e manifesti - e li lega ad altri, quali l'amore, la solidarietà, la compassione o il prendersi cura". [30].

In effetti, per l'empatia interpersonale non c'è posto nello spazio sociale che si è andato formando nel corso e per tutta la durata sia della socializzazione sistematica sia della socialità prorompente. (L'obbedienza alle regole esclude specificamente l'empatia; l'essere-insieme proprio della folla gioca sull'identificazione emozionale con l'intolleranza "sovra-personale" propria della specificità personale.) Una volta conclusa la loro opera, lo spazio sociale e lo spazio estetico da esse definito continuano a essere, come all'inizio, inospitali per la "facoltà emozionale degli io morali.

Note al Capitolo 5

- [01] - V. Jankélévitch, *On Conscience, or on the Pain of Having-Done-It* [tratto da *Traité des vertus* (1968), cit.; trad. it.cit.], in *Contemporary European Ethics: Selected Readings*, cit., p. 52. "Il rimpianto è la malinconia nostalgica dell'irreversibile, vale a dire del passato che è troppo passato," afferma Jankélévitch; ma nel mondo faccia a faccia della relazione morale nessun passato è "troppo passato", perché una relazione scaturita dalla responsabilità è una storia continua, un eterno presente, una ricerca costante, e una possibilità di perdono. Come sostiene Paul Ricoeur, l'esperienza del peccato (dell'aver commesso peccato) può apparire soltanto con l'awento della legge finita, sempre in urto con l'esigenza morale sempre infinita: "la legge è un 'pedagogo' che aiuta il penitente a scoprire che è un peccatore" (*Philosophie de la volonté*, vol. 2, *Finitude et culpabilité* Aubier Montaigne, Paris 1960, p. 62; trad. it. di M. Girardet Sbaffi, *Finitudine e colpa*, il Mulino, Bologna 1,970).
- [02] - A. Shestov, *Antology*, a cura di B. Martin, Ohio University Press, Athens 1970, pp. 313, 311.
- [03] - A. Heller, *A Philosophy of History in Fragments*, Blackwell, Oxford 1993, p. 85.
- [04] - *In Modernity and the Holocaust* (Polity Press, Cambridge 1989, pp. 187, 189 trad. it. di M. Baldini, *Modernità e Olocausto*, il Mulino, Bologna, 1992, p. 255j ho cercato di dare un senso alla sorprendente, assurda separazione, presente nella coscienza della maggior parte dei tedeschi, tra le immagini dell'"ebreo come tale" - l'ebreo come categoria, universalmente condannato o trattato con fredda indifferenza - e il prossimo ebraico, l'ebreo della porta accanto, la cui immagine si ostinava a rimanere immune dallo stereotipo categoriale. Alla fine concludevo che "il contesto della prossimità e della responsabilità, all'interno del quale si formano le immagini personali, circonda queste ultime di una spessa protezione morale, praticamente impenetrabile da parte di argomentazioni 'meramente astratte'. Per quanto persuasivo e insidioso possa essere lo stereotipo intellettuale, il suo ambito di applicazione finisce bruscamente dove comincia la sfera del rapporto personale. L'altro' come categoria astratta semplicemente non comunica con l'altro' che conosciamo".
- [05] - R. R. Droit, *Intervista a Emmanuel Lévinas*, in "Le Monde", 2 giugno 1992.
- [06] - Tutte le citazioni che seguono sono tratte da *The Sociology of Georg Simmel*, a cura di K.H. Wolff, Free Press, Glencoe 1950, pp. 145-153; trad. it. dal tedesco di G. Giordano, in G. Simmel, *Sociologia*, Edizioni di Comunità Milano 1989, pp. 89-96 (ed. orig., *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1908)
- [07] - K. E. Logstrup, *The Ethical Demand*, cit., pp. 8-9, A. Shestov, *Anthology*, cit., p. 70.

[08] - Citato da J. Blustein, *Care and Contract: TaLing the Personal Point of View*, Oxford University Press, Oxford 1991, p. 218.

[09] - V. W. Turner, *The Ritual Process: Structure and Anti-structure*, Routledge, London 1969, pp. 96, 170; trad. it. *Il processo rituale. Struttura e antistruttura*, Morcelliana, Brescia 1972. E vero, verso la fine del suo studio Turner considera - senza elaborarla - la possibilità di una "doppia coscienza" che perseguita ogni società espressa nei riferimenti impliciti a "due modelli sociali contrastanti". "Nel processo della vita sociale, il comportamento conforme a un modello tende ad allontanarsi dal comportamento conforme all'altro modello. L'ultimo desideratum, tuttavia, è agire nei termini dei valori comunitari anche mentre si svolgono ruoli strutturali" (ed. orig. p. 177). Comunque, in tutta la sua analisi Turner considera le due condizioni come due "stati" separati, analiticamente autosufficienti, dell'ordinamento sociale, o come due modelli teorici ugualmente separati.

[10] - G. Sorel, *Réflexions sur la violence*, Marcel Rivière éditeur, Paris 1923, p. 191; trad. it. di A. Sarno, *Considerazioni sulla violenza*, Laterza, Bari 1970, pp. 258-259.

[11] - S. Cohen, *Visions of Social Control: Crime, Punishment and Classification*, Polity Press, Cambridge 1985 pp. 191-192.

[12] - C. Emsley, *Crime and Society in England, 1750-1900*, Longman, London 1987, pp. 49-50, 202.

[13] - N. Christie, *Crime Control as Industry: Towards Gulags, Western Style?*, Routledge, London 1993, p. 138. I modelli di spersonalizzazione, anonimizzazione e frantumazione delle individualità incombono sul carcere moderno come ideali costantemente inseguiti, benché mai pienamente raggiunti. Il carattere "avanzato" delle installazioni penali viene misurato almeno negli Stati Uniti, dalla prossimità a quell'ideale. Christie cita, dal "Los Angeles Times" del 1° maggio 1990, la descrizione del carcere "modello" di Pelican Bay che è "interamente automatizzato e progettato in modo tale che i detenuti non abbiano praticamente alcun contatto faccia a faccia con le guardie o con gli altri detenuti" (p. 86).

[14] - Il modo in cui si entra in un'istituzione non è chiaro. [...] il modo in cui se ne esce è ancora meno chiaro. [...] E non è neppure chiaro che cosa o dove sia l'istituzione" (S. Cohen, *Visions of Social Control*, cit. p. 57).

[15] - L'espressione "stato eteronomo" [agentic state] (coniat da Stanley Milgram, si veda il suo *Obedience to Authority: An Experimental View*, Tavistock, London 1974, p. 133) si riferisce alla situazione in cui l'attore, scaricata la propria responsabilità, agisce in base ai desideri di qualcun altro. La definizione della situazione come stato eteronomo è, dal punto di vista dell'attore, esterna, e include la descrizione dell'attore come agente dell'autorità.

[16] - L'espressione "azione mediata" (coniat da John Lachs, si veda il suo *Responsibility and the Individual in Modern Society*, Harvester, Brighton 1981, pp. 12-13) si riferisce alla presenza di un numero indefinito di "intermediari umani" tra l'attore e gli effetti finali dell'azione; la nostra ignoranza delle vere

conseguenze dell'azione di cui siamo delle parti (ma solo parti) "è soprattutto una misura della lunghezza della catena di intermediari tra noi e gli atti". Il risultato è che un attore comune incontra un'enorme difficoltà a "comprendere come le nostre stesse azioni, attraverso i loro effetti remoti, abbiano contribuito a generare sofferenza".

[17] - E. Canetti, *Masse und Macht*, Claassen Verlag, Hamburg 1960; trad. it. di F. Jesi, *Massa e potere*, Adelphi, Milano 1987, pp. 20-21, 22. "Nelle proprie distanze l'uomo si irrigidisce e si oscura," scrive Canetti (p. 21). L'uomo si illumina e torna alla vita nel momento in cui (ed è letteralmente un momento) le distanze si fondono nel calore dell'"essere con". Nella moltitudine dionisiaca, tra i crapuloni dionisiaci, "Ora lo schiavo è uomo libero, ora s'infrangono tutte le rigide, ostili delimitazioni che la necessità, l'arbitrio o la 'moda sfacciata' hanno stabilite tra gli uomini" (F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragodie*, 1872; trad. it. di S. Giametta, *La nascita della tragedia* (1872), Adelphi, Milano 1977, pp. 25-26).

[18] - M. Maffesoli, *Les temps des tribus. Le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse*, Le Livre de Poche, Paris 1991; trad. it. di A. Zaramella, *Il tempo delle tribù. Il declino dell'individuo*, Armando, Roma 1988. Maffesoli collega questa caratteristica con il fenomeno specificamente postmoderno del "neo-tribalismo". L'annullamento del tempo storico è tuttavia un tratto universale del fenomeno della folla; solo il rilievo attribuitogli può essere davvero interpretato come "postmoderno".

[19] - M. Maffesoli, *Au creux des apparences, pour une éthique de l'esthétique*, Le Livre de Poche, Paris 1993; trad. it. *Nel mondo delle apparenze*, Garzanti, Milano 1993.

[20] - Cfr. E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Alcan, Paris 1915; trad. it. di E. Navarra, *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*, Newton Compton, Roma 1973, pp. 218-227.

[21] - Ivi, pp. 424-425

[22] - Cfr. G.L. Mosse, *The Nationalization of the Masses. Political Symbolism and Mass Movements in Germany from the Napoleonic Wars through the Third Reich*, Howard Fertig, New York 1974, pp. 2, 6, 9, 96; trad. it. di L. De Felice, *La nazionalizzazione delle masse. Simbolismo politico e movimenti di massa in Germania (1815-1933)*, il Mulino, Bologna 1975, pp. 26, 31, 33, 35, 144. I nazisti erano maestri nel costruire il sacro in funzione del profano, e nell'inventare a questo scopo tradizioni che venivano adattate alle necessità dello stato e celebrate sotto la stretta supervisione dello stato; in realtà, essi non facevano che portare quasi alla perfezione quella che indubbiamente era l'esigenza, e l'opportunità, del tempo. Mosse presenta, tra gli altri, il fondatore del nazionalismo ebraico, Theodore Herzl, come uno dei leader moderni che intuirono la nuova forma che il matrimonio tra lo stato e il sacro stava assumendo sotto gli auspici dello stato nazionale: "Nei suoi sogni sul futuro stato egli vedeva feste nazionali animate da straordinari spettacoli e da variopinti cortei, pensava di commissionare inni popolari e credeva che una bandiera ben scelta 'potesse trascinare gli uomini dove si vuole, persino nella Terra Promessa'. E in questi sogni egli si vedeva quasi come un drammaturgo;

grande era, infatti, il suo interesse per il teatro. Ma uguale fascino aveva su di lui il problema di come dirigere e condurre le folle" (p. 145; ed. orig. p. 97).

- [23] - S. Moscovici, *The Invention of Society: Psychological Explanations for Social Phenomena*, trad. ingl. di W. D. Halls, Polity Press, Cambridge 1993, pp. 63-64.
- [24] - Z. Bauman, *Legislators and Interpreters*, cit.; trad. it. cit. [N.d.T.]
- [25] - Q. Skinner, *The Italian City-Republics, in Democracy: The Unfinished Journey 508 BC to AD 1993*, a cura di J. Dunn, Oxford University Press, Oxford 1992, p. 68. L'opinione di Skinner è che attuando la trasformazione politica tanto lodata dagli "ultimi teorici liberali" i governi "abbiano impoverito la vita dei loro cittadini" (p. 65).
- [26] - Z. Bauman, *Mortality, Immortality and Other Life Strategies*, Polity Press, Cambridge 1992; trad. it. di G. Arganese, il Mulino, Bologna 1995.
- [27] - M. Maffesoli, *La contemplation du monde, figure du style communautaire*, Paris 1993; trad. it. di A. Petrillo, Costa & Nolan, Genova, in corso di stampa (1996).
- [28] - G. Le Bon, *Psychologie des foules*, Alcan, Paris 1907, p. 12; trad. it. di G. Villa, *Psicologia delle folle*, collocati Milano 1982, pp. 46-47.
- [29] - Gran parte dei tedeschi intervistati durante la recente esplosione di violenza razzista, che si è propagata in tutta la Germania con la velocità del fuoco a seguito di quello che all'inizio era un problema solo locale, hanno affermato che se non fosse stato per le vivide immagini televisive non avrebbero mai saputo che c'erano dei neonazisti a Cottbus, e che certamente non sarebbe mai venuta loro in mente l'idea di dar fuoco ai campi degli immigrati.
- [30] - A. J. Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Moral Difference?*, in "Praxis International", vol. 12, gennaio 1993, pp. 383. Vetlesen rifiuta la tesi secondo cui una posizione morale trae origine da un impulso ignaro della prospettiva della reciprocità. Egli sostiene che la responsabilità degli altri "è il risultato e il compimento del vivere con altri", vissuto come "esperienza del noi".

CAPITOLO 6.

Gli spazi sociali: cognitivo, estetico, morale.

Molto è stato scritto sulla distinzione tra spazio "fisico", "oggettivo", "spazio in quanto tale", e spazio sociale. È opinione comune che i due tipi di spazio siano in una relazione metaforica. Da un lato parliamo dello spazio sociale impiegando i termini conati per descrivere la prossimità/distanza fisica, "oggettiva" e misurabile. Dall'altro, tuttavia, si può anche mostrare come all'idea di un tale "spazio fisico" si pervenga soltanto passando per la riduzione fenomenologica dell'esperienza quotidiana a pura quantità, esperienza nel corso della quale la distanza viene "spopolata" e "atemporalizzata" cioè sistematicamente ripulita da tutte le caratteristiche contingenti e transitorie; solo alla fine di tale riduzione lo "spazio oggettivo", lo "spazio in quanto tale", può essere concepito come "spazio puro", "spazio vuoto", spazio svuotato di qualsiasi contenuto relativo al tempo e alle circostanze. In questa prospettiva, lo spazio fisico è un'astrazione che non può essere esperita direttamente: arriviamo a comprendere lo spazio fisico con l'aiuto di nozioni che sono state coniate in origine per "fare una mappa" delle relazioni qualitativamente diversificate con gli altri esseri umani. Lo stesso spazio sociale è però tutt'altro che semplice e necessita di ulteriori chiarificazioni.

In particolare dovrebbe essere visto come interazione complessa di tre processi collegati ma distinti - i processi di costruzione dello spazio cognitivo estetico e morale - e dei loro rispettivi risultati. Spesso si parla di queste tre varietà di spazio sociale "non oggettivo", "prodotto dall'uomo", come se fossero la stessa cosa, e i tre concetti vengono usati come se fossero "sfaccettature" della stessa mappa sociale. Eppure, benché tutti e tre gli spazi presentino le nozioni di prossimità e distanza, di chiusura e apertura, i meccanismi di produzione dei tre tipi di spazio sono differenti per ciò che riguarda le loro prammatiche e i loro risultati. Se lo spazio cognitivo viene costruito intellettualmente, mediante l'acquisizione e la distribuzione di conoscenza, lo spazio estetico viene

determinato affettivamente, mediante l'attenzione guidata dalla curiosità e dalla ricerca dell'intensità esperienziale, mentre lo spazio morale viene "costruito" mediante una distribuzione ineguale di responsabilità avvertita/assunta.

Conoscere l'Altro, sapere dell'Altro.

Che vivere significhi vivere con altri (altri esseri umani; altre creature come noi) è talmente ovvio da sembrare una banalità. Meno ovvio e per nulla banale è il fatto che quando parliamo degli "altri" con i quali viviamo (quando cioè viviamo un genere di vita che comprenda la consapevolezza che la stiamo vivendo con altri) parliamo di ciò che noi sappiamo di loro. Ognuno di noi "costruisce" il proprio assortimento di "altri" attingendo alla memoria consolidata, selezionata ed elaborata di passati incontri, relazioni, scambi, sodalizi o rivalità. La conoscenza di base da cui prende avvio qualsiasi costruzione dell'altro è così semplice e "scontata" da non costituire mai per noi materia di riflessione, a meno che non siamo filosofi con la vocazione di lasciarci sopraffare da ciò che è evidente e familiare.

La consapevolezza che esistano "altri come noi" e che la loro esistenza conti in un modo o nell'altro, è l'atteggiamento di base che Alfred Schutz, in accordo con Max Scheler (e in opposizione a Husserl, cui l'esistenza degli altri appariva come la sfida più difficile per il filosofo che intraprenda la ricerca della certezza), chiamava "naturale", nel senso che precede, invece che seguire, gli sforzi consapevoli di apprendere dall'esperienza o dall'istruzione personali. L'"atteggiamento naturale" consiste in una "conoscenza di fondo", in ciò che noi "diamo per scontato" (in ciò, quindi, che noi prendiamo per vero senza chiedere verifiche né esigere prove; in una verità indubitabile). Prendo semplicemente per acquisito che nel mio mondo esistono anche altri uomini, e non solo in termini corporei, come oggetti tra altri oggetti, ma anche, soprattutto, come creature dotate di una coscienza che è essenzialmente identica alla mia. [...]. Ciò che mi pare ovvio nell'atteggiamento naturale è non solo che io posso agire sui miei simili ma anche che loro possono agire su di me. [...] Essi, i miei simili, esperiscono le relazioni in cui interagiscono con me in modo praticamente simile a quello in cui le esperisco io. [01].

La conoscenza di base, "pre-confezionata" nell'atteggiamento naturale - la conoscenza "ingenua", la conoscenza che tutti "possediamo" senza saperlo - è sapere di "essere con" altre creature umane; all'interno dell'atteggiamento naturale il "con" rappresenta una relazione perfettamente simmetrica. Tutto, in questa basilare relazione-"con", viene scambiato: le percezioni degli oggetti che si offrono ai sensi, le capacità di agire su di esse, i motivi dell'azione.

L'atteggiamento naturale presuppone quella che Schutz definisce "reciprocità delle prospettive": ciò che io vedo tu vedi, poiché gli oggetti del vedere sono "gli stessi" per chiunque li guardi (benché, come ci ha spiegato Ludwig Wittgenstein, non vi sia modo di scoprire se le cose stiano effettivamente così); ciò che io intendo con queste parole che ho profferito significa la stessa cosa anche per te che le odi; noi ci comprendiamo. La comprensione è naturale e normale, L'incomprensione innaturale e anormale. E l'in-comprensione a richiedere una spiegazione, a farci riflettere, a far funzionare le nostre menti, a innescare il processo di costruzione consapevole della conoscenza. La simmetria dell'atteggiamento naturale fa apparire gli uomini simili; l'esperienza dell'incomprensione ne postula la diversità. La "comprensione" è sempre la stessa, per cui può essere pensata soltanto al singolare. Le "incomprensioni" sono molte, tutte specifiche e differenti, e possono essere pensate, come in effetti sono, al plurale.

Stabiliamo una differenza tra gli altri a partire dall'esperienza dei diversi modi in cui è stata rifiutata l'assunzione di simmetria e reciprocità. "Il mondo in quanto mondo mi si rivela soltanto quando le cose vanno male." [02].

La costruzione del mondo sociale comincia sul serio quando le aspettative ingenuie vengono frustrate, cessando così di essere ingenuie. Quel che accade poi viene definito da Martin Heidegger come passaggio degli oggetti dalla modalità *zuhanden* alla modalità *vorhanden*. Nella prima, essi non costituiscono materia di riflessione. Sono esattamente dove noi sappiamo che sono, e in nessun altro luogo, e sono esattamente ciò che sappiamo che sono, e niente altro: non ne veniamo mai sorpresi, e tanto meno turbati; non abbiamo bisogno di pensarci su tanto prima di maneggiarli, così non abbiamo l'opportunità di pensare al fatto di maneggiarli come a un "maneggiamento". Solo quando si comportano stranamente, in modo "inconsueto", essi fanno riflettere.

Nella modalità *zuhanden* essi erano "a portata di mano"; in

quella vorhanden, alla quale sono passati, sono "esterni", fuori portata: devono essere afferrati prima di poter essere maneggiati. Questa è la sfida da cui nasce la conoscenza. La conoscenza scaturisce da un punto di rottura, da un'interruzione, da un'incomprensione. Si potrebbe affermare che una volta che ciò accade gli oggetti divengono visibili (in quanto sono consapevole di vederli, li vedo come oggetti definiti), poiché ora c'è una distanza tra me e loro. Da una certa distanza posso guardarli, esaminarli da angolazioni diverse, "farmene un'idea". La conoscenza è la gestione di tale distanza. Posso vedere meglio le cose che sono più vicine all'occhio, ma si può affermare con altrettanta sicurezza che questo ragionamento vale anche al contrario: ciò che io "vedo meglio" (ciò che conosco più a fondo) lo percepisco come "più vicino"; più scarsa e superficiale è la mia conoscenza, più gli oggetti appaiono indistinti e più "si perdono in lontananza". Le frasi "conosco meglio le cose vicine" e "le cose che conosco meglio sono quelle vicine" sono due formulazioni equivalenti del legame inestricabile (cioè dell'identità) tra riflessione e distanza, conoscenza e spazio sociale. Nel mondo della vita, prossimità e lontananza degli oggetti sono misurate (cioè create) dalla vastità e dalla limitatezza della conoscenza. Ovviamente, ciò che vale per gli oggetti in generale vale anche per quegli oggetti che si dà il caso siano gli altri esseri umani (cioè gli uomini in quanto oggetti). Anche la distanza tra me e loro è creata (o cancellata) dalla mia conoscenza.

Per citare ancora una volta Schutz, "il sistema di ordinamenti spaziali [...] entra nella distinzione tra intimità e anonimato, estraneità e familiarità, prossimità e distanza sociali" e tutte queste distinzioni si riferiscono alla ricchezza, alla durata, all'intensità relative della mia "esperienza biografica" dell'altra persona, che si colloca tra gli estremi dell'intimità e dell'anonimato. [03].

All'estremo dell'intimità gran parte della biografia è condivisa con l'Altro. Non c'è da stupirsi che la conoscenza accumulata sia vasta e sfaccettata. Ho osservato l'Altro quotidianamente, nelle circostanze più disparate, in ogni genere di prestazione e in ogni stato d'animo e mentale. Praticamente nulla nell'identità dell'Altro può essermi sfuggito, né c'è qualcosa che possa pensare di ignorare.

Si potrebbe quasi dire che all'estremo dell'intimità l'Altro è stato riportato dalla modalità vorhanden a quella zuhanden, ma non possiamo realmente dirlo, perché l'Altro più segreto domina la mia vita a causa della grande quantità di

conoscenza impiegata, non ingenuamente: l'innocenza, una volta perduta, non può più essere recuperata.

Per quanto l'Altro possa essersi avvicinato a me, egli è ora il frutto della conoscenza che ho acquisito e continuo ad acquisire interagendo con lui. All'estremo dell'anonimato non si può realmente parlare di distanza sociale. Un Altro davvero anonimo è al di fuori o al di là dello spazio sociale. Un simile altro non è realmente un oggetto di conoscenza, a parte, tutt'al più, una consapevolezza subliminale che vi sia, potenzialmente, una creatura umana che potrebbe essere un oggetto di conoscenza.

A tutti gli effetti pratici, l'Altro non è affatto umano, poiché gli esseri umani che conosciamo sono sempre "specifici", classificati, dotati di attributi categoriali mediante i quali possono essere identificati. Lo spazio tra gli estremi dell'intimità e dell'anonimato è costituito esattamente di tali classi e categorie. Gli esseri umani che abitano tale spazio non hanno identità proprie, "personali": derivano l'identità dalle classi cui "appartengono", meglio, cui sono stati assegnati. E l'assegnazione avviene nel processo di acquisizione della conoscenza. Noi non conosciamo questi esseri umani; sappiamo di loro. Sappiamo di loro in modo indiretto, mediante le informazioni che abbiamo raccolto sulle categorie di cui sono gli esemplari. Sappiamo di loro, come direbbe Schutz, mediante il processo di tipizzazione, come tipi, non come persone. Il mondo dei contemporanei, afferma Schutz, "è stratificato in livelli di anonimato". [04]. Più si allontanano dall'estremo dell'intimità, più gli altri esseri umani diventano stranieri (finché, all'estremo dell'anonimato, non scompaiono del tutto alla vista).

Degli stranieri sappiamo troppo poco per impegnarci in un'interazione che non sia estremamente blanda e superficiale (la co-presenza più gradita, in questo caso, è in realtà la reciproca astensione dall'interazione). L'"estraneità" degli stranieri significa esattamente la nostra sensazione di smarrimento, il non sapere che cosa fare e che cosa aspettarci, e la conseguente non disponibilità a impegnarci. Evitare il contatto è la sola salvezza, ma anche evitarlo completamente, se ciò fosse possibile, non ci salverebbe da un certo grado di ansia e di disagio provocati da una situazione che presenta sempre il pericolo di passi falsi ed errori gravidi di conseguenze. Gli errori scaturiscono dall'ignoranza delle regole, e l'estraneità degli stranieri è, in fondo, la nostra ignoranza. I "tipi" (le classi, le categorie) sono il frutto di

regole di condotta distribuite in modo ineguale (e, conseguentemente, di previsioni di risposta distribuite in modo ineguale); lo spazio sociale è governato da regole, e abitabile in quanto governato da regole. Più "strano" è lo straniero (meno lo conosco), meno mi fido della mia decisione di assegnarlo a un tipo. La fiducia nella mia tipizzazione diminuisce e viene meno con l'aumentare della distanza (cioè con la scarsità di conoscenza).

C'è però una fonte ancora più potente di ansia, di cui Schutz non parla: è possibile che io sappia così poco dello straniero da non poter essere nemmeno sicuro che "si adatti" a uno qualsiasi dei tipi che mi sono familiari. Esiste sempre il pericolo dello straniero "che sta dall'altra parte della barricata", che rende confusi confini che dovrebbero rimanere chiari, rendendo in questo modo problematica la "tipizzazione" sicura del mondo. Lo straniero reca la minaccia di una classificazione errata, ma -ancora più terribile - costituisce una minaccia per la classificazione in quanto tale, per l'ordine dell'universo, per il valore orientativo dello spazio sociale, per il mio stesso mondo della vita. Comunque, come abbiamo visto all'inizio, lo spazio sociale e lo spazio fisico non si sovrappongono; né l'assimilazione cognitiva è necessariamente proporzionale alla lunghezza della distanza fisica. Di conseguenza, le situazioni abbondano dove la possibilità (o, in realtà, l'imperativo) dell'azione efficace coincide (grazie alla prossimità fisica) con l'assenza o l'ignoranza di regole capaci di guidare l'azione (a causa della lontananza sociale). Ecco perché lo spazio sociale, per così dire, è costantemente sotto tiro e corre il rischio di diventare caotico. Per difendere la sua integrità è necessario ricorrere a una serie di espedienti.

L'estraneo della porta accanto.

Per gran parte della storia umana prossimità fisica e sociale hanno coinciso o quanto meno sono state strettamente correlate. Per l'io, il mondo del biologicamente umano si divideva in due parti rigorosamente separate, che solo di rado si sovrapponevano: quella del prossimo e quella degli estranei. Un estraneo poteva entrare nell'ambito della prossimità fisica solo in una di queste tre vesti: come nemico da combattere e da espellere come ospite rigorosamente temporaneo da

confinare in ghetti e da rendere innocuo mediante la stretta osservanza del rituale di isolamento, o come possibile prossimo, nel qual caso doveva assumere i tratti del prossimo, cioè comportarsi come si comporta il prossimo.

Come apprendiamo da Lewis Mumford, "nel Medioevo la persona senza legami era condannata all'esilio o destinata alla morte; se riusciva a sopravvivere, cercava immediatamente di unirsi a qualcuno, anche a una banda di ladri". [05]. Il senso di familiarità dipende soltanto dal possesso di una quantità sufficiente di conoscenza, per cui, allora come oggi, esso non significava necessariamente amicizia. Né significava necessariamente fiducia. Né disponibilità al sacrificio altruistico. Né un sentimento di unità, di fedeltà reciproca, di fratellanza.

L'ideologia che rappresenta la comunità come insieme di persone legate dalla consapevolezza dell'unità (da un sentimento fraterno che la rende simile alla famiglia senza farne una famiglia), come luogo di collaborazione disinteressata e di aiuto reciproco, una tale ideologia comparve successivamente, come sintomo inequivocabile di una prossimità che già stava perdendo, e anche rapidamente, la sua identità, i suoi confini ben definiti, e quindi anche la sua presa sugli atteggiamenti degli uomini e sulle relazioni di reciprocità.

La realtà della prossimità era più variegata di quanto l'ideologia moderna della comunità avrebbe permesso o accettato che fosse. Essa lasciava lo stesso spazio all'amore e all'ostilità, alla solidarietà e al conflitto. Ma la prossimità fisica si distingueva dal resto dello spazio sociale per l'assenza di stranieri da cui la completezza rassicurante e soddisfacente della regolamentazione. Ciò che effettivamente distingueva il prossimo dal resto non era dunque la simpatia provata nei suoi confronti, ma il fatto che fosse sempre stato potenzialmente in vista, sempre teso verso l'estremo dell'intimità, sempre un probabile partner in rapporti di consuetudine.

La conoscenza del prossimo era ampia, la tipizzazione residuale, e una volta applicata raramente veniva riveduta, e non era mai considerata provvisoria. Pertanto c'erano regole per ogni occasione e difficilmente un'occasione non era regolata adeguatamente. Inoltre, una volta tanto, l'ipotesi di "reciprocità delle prospettive" si rivelava spesso corretta e raramente infondata. La simmetria o complementarità delle percezioni era autentica, ed era in grado di rafforzarsi e

riprodursi autonomamente. Le società che offrivano un tale mondo della vita potevano fare a meno degli insegnanti professionisti di comportamento in pubblico. E della polizia. Ma non potevano fare a meno degli eserciti. Lo spazio sociale terminava al confine con i vicini. Dall'altra parte del confine si estendeva un deserto incolto, un vuoto semantico, una regione selvaggia: il mondo intellettualmente estraneo abitato da corpi senza volti. I corpi potevano attraversare la frontiera, ma non le regole della coesistenza, che non sarebbero sopravvissute a quell'attraversamento. Le società che non avevano bisogno di polizia non prevedevano sentimenti di pietà, compassione o simpatia per lo sconosciuto. Non avevano regole sul modo di comportarsi con gli estranei. Gli estranei erano al di là di norme e regole. Gli uomini non si dividevano in prossimo ed estranei: o erano uomini o erano estranei.

Nelle società agricole stabili da lui studiate, Edmund Leach ha individuato un'ampia sovrapposizione di serie di categorie topografiche e parentali "che distinguono le aree di spazio sociale in termini di distanza dall'io": le relazioni "io-sorella-cugino-prossimo-straniero" erano parallele alla relazione "io-animale da compagnia-bestia-selvaggina-animale selvatico", e tutte presentavano una corrispondenza isomorfa con la catena "io-casa-potere-campo-lontano (remoto)". [06].

Gli stranieri (gli estranei), gli animali selvatici e il "lontano" remoto: tutto indicava la stessa assenza di regole di interazione. Una situazione totalmente nuova emerge quando la coordinazione tra prossimità fisica e sociale-cognitiva si interrompe. A quel punto gli estranei compaiono fisicamente entro i confini del mondo della vita.

L'estraneità degli stranieri cessa di essere una violazione temporanea della norma e un fastidio rimediabile. Gli stranieri rimangono e si rifiutano di andar via (benché si continui a sperare che alla fine vorranno farlo) e, al tempo stesso, si ostinano a sfuggire alla rete di regole locali, rimanendo così degli stranieri. Non sono visitatori, macchie scure sulla superficie trasparente della realtà quotidiana, che si possano sopportare nella speranza che domani saranno lavate via (benché si sarebbe tentati di eliminarle subito). Non portano spade; non sembra nascondano pugnali sotto i mantelli (benché di questo non si possa mai essere sicuri).

Non sono come gli estranei, nemici dichiarati, davanti ai quali si può solo estrarre la spada (almeno così si dice). Ma non sono neppure come il prossimo. Certo, non si può evitare

di prendere atto della loro presenza, di vederli, udirli, sentirne l'odore talvolta addirittura rivolger loro la parola o sentirsela rivolgere. Ma gli incontri sono troppo brevi e casuali per prendere una decisione definitiva relativamente alla loro classificazione, e poi sono molti quelli che vanno e vengono.

Simmel considerava il denaro - astrazione Eigenschaftlos di una quantità pura e neutra svuotata di ogni sostanza e differenziazione qualitativa - come prodotto inevitabile e al tempo stesso condizione indispensabile e metafora straordinariamente illuminante della vita urbana: Il significato dello straniero per l'essenza del denaro mi sembra quasi ridotto in miniatura nel consiglio che ho sentito dare una volta: ci sono due uomini con cui non si dovrebbero mai fare affari, l'amico e il nemico.

L'oggettività indifferente dell'attività finanziaria crea nel primo caso un conflitto che non è quasi mai del tutto compatibile con il carattere personale del rapporto, nell'altro caso proprio la stessa circostanza dà ampio spazio alle intenzioni ostili, collegandosi profondamente al fatto che le nostre forme giuridiche in materia finanziaria non sono mai così precise da escludere con sicurezza la possibilità del dolo. Il partner più indicato per l'attività finanziaria, verso il quale, come si è detto giustamente, cessa ogni rapporto di intimità, è la persona che ci è del tutto indifferente, che non è impegnata né a nostro favore, né contro di noi. [07].

L'attività finanziaria è, in effetti, la quintessenza del rapporto urbano (di un rapporto, cioè, "carente sul piano cognitivo"). Il suo carattere deve essere difeso non solo contro l'ostilità e il malanimo, ma anche contro l'amicizia e la solidarietà. Può essere compiuta correttamente solo in condizioni di neutralità emotiva; meglio, in condizioni non soggette all'interferenza dei sentimenti.

Le due categorie estreme del prossimo e degli estranei in cui era stato suddiviso il mondo umano pre-moderno erano ugualmente inadatte ad accogliere lo scambio monetario. L'espansione dell'economia monetaria spinse da parte ed emarginò entrambe le parti della dicotomia un tempo onnicomprensiva e riempì il centro lasciato vuoto con l'area vasta ed espandibile all'infinito delle relazioni del tipo "né/né". Il rapporto che si instaura all'interno di quest'area non può essere portato avanti in situazioni cariche di emotività.

Esso ha bisogno di partner senza volto - così come lo sono i segni del denaro - il cui comportamento previsto ed effettivo sia guidato soltanto dalla valutazione condivisa della quantità,

e non da valori qualitativi inevitabilmente unici, vincolati al soggetto. L'attenzione, disancorata dall'altra persona, può venire ora diretta sulle regole impersonali della transazione stessa.

L'arte misteriosa del non-incontrarsi.

Il tratto più singolare e sconcertante degli stranieri è che non sono né prossimo né estranei. Piuttosto - e questo è fonte di confusione, fastidio e timore - essi sono (o potrebbero essere: chi lo sa?) l'uno e l'altro. Estranei in prossimità. Prossimo estraneo. In altri termini, stranieri. Cioè, socialmente distanti ma fisicamente vicini. Estranei all'interno del campo d'azione fisico. Prossimo fuori del campo d'azione sociale. Abitatori di una terra di nessuno: uno spazio o privo di norme o caratterizzato dall'esistenza di un numero così esiguo di regole da rendere impossibile orientarsi.

Soggetti e oggetti di un rapporto che, proprio per questo, è destinato a rimanere imprevedibile, rischioso, senza garanzie di riuscita, e a generare quindi sconcerto. Il rapporto con gli stranieri è sempre qualcosa di assurdo. Esso rappresenta l'insufficienza o l'incompatibilità delle regole che il non-status o lo status confuso dello straniero invoca. E meglio non incontrare affatto gli stranieri.

Poiché in realtà non è possibile tenersi lontani dallo spazio che essi occupano o che condividono, la soluzione migliore è un incontro che non sia un incontro, un incontro che non pretenda di essere tale, per usare un termine di Martin Buber, un non-incontro (*Vergegnung*, diverso da "incontro", *Begegnung*). Per vivere con gli stranieri occorre imparare bene l'arte del non-incontrarsi. Esercitare quest'arte è necessario se gli stranieri, non fosse altro che per il loro numero, non possono essere ridotti allo stato di prossimo. D'altro canto, è l'esercizio di quest'arte a rendere l'altro uno straniero e a riaffermarlo in questa veste. L'arte del non-incontrarsi, se ben padroneggiata relegherebbe l'altro sullo sfondo; l'altro non sarebbe più di una macchia sul fondale davanti a cui si svolge l'azione.

Certo, spostare l'altro verso lo sfondo non lo fa scomparire. Lo sfondo è innegabilmente lì. Tutti sanno che, volendo, lo si potrebbe mettere a fuoco in ogni momento. Ma nessuno trova una ragione per farlo. Lo sfondo non influisce minimamente

sullo svolgimento e sui risultati dell'azione, se non per il fatto di costituirne lo scenario fisico. Nel processo schutziano della *periodeusis*, l'analisi del mondo-a-portata di mano che produce come risultato l'attribuzione di rilevanze tematiche, lo straniero viene ignorato. E una presenza irrilevante, un essere non-riconosciuto, un'esistenza non-ammissa: un essere-che-non-è, un'incongruenza. Mediante la tecnica del non-incontrarsi, lo straniero viene assegnato alla sfera della disattenzione, [08] la sfera in cui ogni contatto consapevole, e soprattutto una condotta che lui può riconoscere come contatto consapevole, vengono accuratamente evitati.

Questo è il regno del non-coinvolgimento, del vuoto emozionale, dove non trovano posto né la simpatia né l'avversione un territorio sconosciuto, privo di cartelli indicatori; una regione selvaggia nel mondo della vita. Per questa ragione deve essere ignorato. Soprattutto, si deve mostrare che è ignorato, si deve desiderare che sia ignorato, senza dar adito a dubbi. Nell'insieme di tecniche che si combinano nell'arte del non-incontrarsi la più importante è forse quella messa in atto per evitare il contatto visivo.

Per rendersi conto di quanto siano complesse le capacità che questa tecnica richiede è sufficiente osservare la quantità di occhiate furtive che ogni pedone deve lanciare per controllare i movimenti dei passanti ed evitare di scontrarsi con loro; oppure la rapida messa a fuoco della situazione in un ufficio affollato, o in una sala d'attesa in cui si sia appena entrati, per individuare un posto apparato. [09].

Il punto è vedere senza guardare. Guardare "in modo innocuo", senza provocare reazioni, senza indurre né giustificare contraccambi; essere attenti mostrando disattenzione. Quel che serve è un esame attento camuffato da indifferenza. Uno sguardo rassicurante, da cui trapeli che quell'occhiata superficiale non avrà conseguenze e che non presuppone l'esistenza di diritti o doveri reciproci. Ma l'effetto complessivo dell'esercizio universale dell'indifferenza civile è, come Helmuth Plessner ha dimostrato in modo convincente, [10] la perdita del volto: meglio, l'incapacità di trovarne uno.

La folla urbana non è un insieme di individui. E piuttosto un aggregato eterogeneo, informe, in cui l'individualità si dissolve. La folla è senza volto, così come le unità che la compongono. Le unità si possono sostituire ed eliminare. Il loro ingresso e la loro scomparsa non cambiano alcunché. E a causa del loro essere senza volto che le unità mobili della congestione urbana non funzionano come possibili fonti di

coinvolgimento sociale. L'effetto complessivo del prodotto dell'arte del non-incontrarsi è quello di "desocializzare" lo spazio potenzialmente sociale tutto intorno, oppure di impedire allo spazio fisico in cui ci si muove di trasformarsi in uno spazio sociale, in uno spazio, cioè, in cui il coinvolgimento e l'interazione sono regolamentati. Le tecniche di non-incontro servono tutte a ottenere questo effetto e a informare qualunque potenziale osservatore del fatto che lo si è ottenuto, e in realtà pianificato.

Cacciare dallo spazio sociale gli altri che in ambiti diversi sono a portata di mano (cioè fisicamente vicini), o impedire loro di entrarvi, significa perdere l'opportunità di acquisirne una conoscenza (e negare loro la conoscenza di se stessi). Gli altri, così cacciati, rimangono sospesi sullo sfondo del mondo percepito, e vengono esortati a rimanervi: gusci vuoti, senza qualità, senza volto, dell'umanità che rappresentano.

Alla mia consapevolezza subliminale della loro umanità non dovrebbe essere permesso di emergere nel riconoscimento della loro soggettività. Per questa ragione, sono ora la mia cortesia e il mio giudizio a farmi tollerare la loro presenza, anche se ciò che tollero è solo la loro presenza sullo sfondo. Nel far ciò rendo omaggio alla mia generosità, non ai loro diritti. Io stesso stabilisco i limiti fino a cui mi vorrei spingere.

I limiti possono variare, non comportano nulla di obbligatorio, la materia da cui sono ricavati i confini non è di per sé resiliente, non ha una struttura di cui debba occuparmi con la stessa cura con cui esamino i miei strumenti e misuro la loro efficacia. Privati del volto, gli individui formati - o mai-completamente-formatisi mescolano con il composto omogeneo di cui è fatta la mia vita. Come tutti gli altri esemplari fusi in questo amalgama, essi appaiono, nella celebre frase di Simmel, "in una tinta uniformemente grigia e smorta, e nessuno merita di essere anteposto agli altri". Se individuati, i valori discordanti degli oggetti, e dunque gli oggetti stessi in quanto tali, sono esperiti come "svuotati irrimediabilmente dall'interno della loro sostanza". Tutte le cose, per così dire, "nuotano con lo stesso peso specifico [...] giacciono sullo stesso piano e si distinguono solo per l'estensione dei tratti che ne coprono". [11].

Simmel fa rilevare come questo mantenere una distanza alla quale tutti i volti si confondono e si trasformano in macchie uniformemente grigie e informi, questo distacco sempre permeato di avversione e antipatia (meglio, dello sforzo di evitare il rischio della simpatia), sia una difesa

naturale contro i pericoli che comporta il vivere tra stranieri. Il loro rifiuto e una contenuta ostilità, per lo più controllati ma mai completamente sradicati, e sempre pronti a tramutarsi in odio, rendono questa condizione tecnicamente possibile e psicologicamente sopportabile. Essi favoriscono l'unica forma di socializzazione possibile in questa situazione: la dissociazione, vivere l'uno accanto all'altro (benché non insieme). Sono ora lo strumento naturale, e il solo disponibile, di autodifesa. Diversamente dagli incontri reali, i non-incontri sono eventi senza preistoria (nessuno prevede che vi saranno degli stranieri) e sono vissuti in un modo che li priva di conseguenze. Sono episodi; e un episodio, come ha scritto Milan Kundera, "non è la necessaria conseguenza di ciò che è venuto prima, né la causa di ciò che seguirà; si colloca al di fuori di quella catena causale di avvenimenti che è la storia. E un semplice caso sterile che può essere eliminato senza che la storia perda il suo chiaro nesso, e non lascia alcuna traccia duratura nella vita dei personaggi".

Un episodio non fa parte della storia; si colloca oltre quella sfera del conscio in cui la conoscenza viene sollecitamente raccolta e che ciò riesca o no - immagazzinata. L'episodio, si potrebbe dire, è un intervallo, un'interruzione nel gioco della tipizzazione, della categorizzazione e della mappatura. Il non-incontro, come ogni episodio, non dipende dai passati successi della cartografia sociale; né migliora lo stato attuale dell'arte cartografica; in generale, esso lascia tutto com'era... o almeno così si spera, benché troppo spesso invano. Prima che l'incontro abbia termine e i partner ritrovino di nuovo se stessi, così come prima che abbia inizio, fuori del raggio d'azione dei singoli, non è possibile dire se il loro fugace faccia a faccia abbia perduto spessore fino a ridursi a un non-incontro.

Ma anche dopo - molto tempo dopo - la fine palese di un incontro, possono manifestarsi improvvisamente alcune sue conseguenze allora non previste, a smentirne la supposta natura episodica (per avvalerci ancora una volta della saggezza di un grande narratore: "Nessuno infatti può garantire che un avvenimento del tutto episodico non serbi in sé una forza che un giorno, inaspettatamente, lo farà diventare causa di ulteriori avvenimenti"). [12]. Indipendentemente da quanto strenuamente si cerchi di impedire che un incontro fortuito penetri la corazza del non-incontro, un residuo d'ansia rimane sempre. Si sa, o si avverte senza saperlo, che quello che ora appare come non-evento potrebbe anche avere

un seguito, e che non si può dire, né forse si potrà mai dire, quale delle possibilità si avvererà. La difesa dello spazio sociale non è mai sicurissima. I confini non possono essere chiusi ermeticamente. Non esiste un rimedio davvero infallibile contro gli stranieri, per non parlare del terrore che essi suscitano.

La città è un luogo di non-incontri. Lo spazio fisico urbano è organizzato in modo tale che gli incontri non attivamente cercati possano essere evitati; se sono inevitabili, possono sempre rimanere senza conseguenze. Richard Sennett ci ha proposto una definizione efficace e appropriata di alcune tra le principali realizzazioni dell'architettura urbana moderna (la Lever House a New York, il Brunswick Centre a Londra, la Défense a Parigi): "ampi spazi aperti", aree "di transito, non di sosta". L'organizzazione spaziale della città nel suo insieme, con le sue superstrade e autostrade, i treni sotterranei e le automobili chiuse ermeticamente e dotate di aria condizionata, può essere concepita come strumento per "spostarsi dal punto A al punto B", [13] per interrompere la continuità tra i luoghi, per separare i posti accoglienti dal deserto che li circonda.

Inoltre, l'organizzazione dello spazio urbano è importante per la sua forte tendenza a isolare classi, gruppi etnici, talvolta generi o generazioni, così che le tecniche di non-incontro possano venire applicate sulla base di un accordo più vasto, e riponendo una maggiore fiducia nella loro efficacia; ma, più importante, l'isolamento produce vaste aree all'interno della città (e queste sono le aree tendenzialmente più visitate) in cui il visitatore può entrare disarmato, quanto meno può deporre le armi per un po', perché la minaccia associata al rapporto non cercato con il genere di stranieri che è più probabile trovare in quei luoghi viene vissuta come meno incombente che altrove; infatti, in questo caso, incontrare degli stranieri appare come una eccitante opportunità, e non come un pericolo.

Se lo spazio cognitivo potesse esser proiettato sulla mappa della città, o sulla mappa di un paese o dell'intero mondo moderno, assumerebbe la forma di un arcipelago, piuttosto che di un cerchio o di qualunque altra figura compatta e continua. Per ogni abitante del mondo moderno, lo spazio sociale si distribuisce su una vasta distesa di insensatezza, nella forma di numerose macchie di conoscenza più grandi e più piccole: oasi di significato e rilevanza in un deserto privo di caratteristiche. Gran parte degli affari quotidiani consiste di

viaggi tra spazi semioticamente vuoti, di spostamenti fisici da un'isola all'altra. Le isole non sono contigue, ma non sono neppure interscambiabili ognuna ospita una diversa conoscenza, diversi significati, diversa rilevanza. Per preservare le rispettive identità esse devono fortificare la linea costiera, arginare il flusso della marea. In altri termini, devono fare in modo che gli stranieri rimangano dove sono. La difesa dello spazio sociale si riduce alla lotta per il proprio diritto e contro il diritto altrui alla mobilità. La forza pubblica è stata un'invenzione moderna urbana, e il suo compito originario era la difesa dello spazio urbano pubblico contro gli intrusi, la cui fastidiosa curiosità privava gli altri della protezione dell'anonimato [14].

"Attardarsi per strada" è stato un tipico reato urbano, concepito come crimine punibile solo perché si scontrava con la concezione dello spazio pubblico come "area in cui spostarsi non in cui sostare". L'ideale mai raggiunto e sempre perseguito dello spazio urbano sembrerebbe consistere in una serie di fortezze cinte di mura e ben sorvegliate, collegate da un intrico di strade, superstrade e autostrade. Nello sviluppo dell'organizzazione urbana dello spazio come luogo di non-incontri, e dell'abitudine alla disattenzione civile causa ed effetto si sono rafforzati a vicenda fino a diventare difficilmente separabili. Ora l'uno è impensabile senza l'altra.

L'aporia dello straniero.

L'ingresso massiccio degli stranieri nello spazio della vita ha reso obsoleti i meccanismi pre-moderni di produzione dello spazio sociale, ma, soprattutto, li ha resi desolatamente inadeguati. La sola portata del fenomeno è sufficiente a impedirne l'applicazione. La polarizzazione immediata degli stranieri "a portata di mano" in prossimo ed estranei non ha più alcuna possibilità di venire attuata. Qualsiasi tentativo in questo senso porterebbe solo a risultati dubbi, controversi e precari. Se in passato la presenza straniera era un fastidio temporaneo, ora è una condizione permanente. Il problema della società moderna non è come eliminare gli stranieri, ma come vivere costantemente insieme a loro: cioè, in una condizione di povertà, indeterminatezza e incertezza cognitiva.

Ciò non significa che i tentativi di liberare il mondo della

vita dagli stranieri siano finiti. Se mai è vero il contrario: l'incertezza endemica che la presenza degli stranieri non può che alimentare trova sfogo nello sforzo continuo di controllare la costruzione dello spazio sociale cioè di confinare e irreggimentare la libertà degli stranieri e, in definitiva, di "tenerli dove sono". D'altra parte, come è stato dimostrato in modo convincente dalla descrizione simmeliana del legame, impossibile da sciogliere, tra presenza straniera, economia monetaria e intelletto la vita moderna, nella forma che ha assunto storicamente, non può fare a meno degli stranieri.

Il veto messo sul coinvolgimento emotivo, l'indifferenza verso la differenza qualitativa, l'apprezzamento dell'incontro privo delle costrizioni del passato e sgombro di considerazioni sul futuro, tutte queste importanti caratteristiche che i contatti con gli stranieri, ed essi solo, posseggono sono indispensabili nel sistema di vita moderno.

La presenza straniera va, per così dire, preservata e favorita se la vita moderna deve andare avanti.

Nessuna delle istituzioni fondamentali della società moderna sopravviverebbe a un miracoloso trionfo dell'"essere-insieme comunitario", se questo dovesse stabilirsi; né sopravviverebbe a una colonizzazione del terreno dei non-incontri e della disattenzione civile da parte di relazioni personali cariche di emotività. Si potrebbe dire che se gli stranieri non esistessero dovrebbero essere inventati... E lo sono, in effetti, giorno dopo giorno, e su scala enorme. Di qui la profonda ambivalenza della posizione e del ruolo dello straniero nello spazio sociale. La stessa vita quotidiana, che cerca di eliminare la presenza straniera (fisicamente, mediante la separazione e la ghettizzazione; oppure psicologicamente, mediante la disattenzione), genera stranieri in continuazione.

Gli stranieri sono i prodotti di quella stessa costruzione dello spazio sociale che punta ad assimilare e a prendere sotto il proprio controllo il mondo della vita. Inevitabilmente, sul piano semiotico l'ambivalenza dello status esistenziale si trasforma (si riflette) nell'ambivalenza dell'atteggiamento. La sconcertante mescolanza di fonte e destinazione, vissuta come copresenza di bisogno e minaccia, si riflette nella percezione della presenza straniera come salvezza e al tempo stesso come rovina dell'esistenza. La ricerca disperata di una "soluzione" dell'ambivalenza, una condizione oggettivamente senza soluzione, avviene perciò proiettando la sua incongruenza intrinseca su un bersaglio sociale preciso (concentrando cioè l'ambivalenza che satura l'intero spazio sociale in un settore

preciso di tale spazio), e mediante sforzi sempre maggiori di "bruciare" il germe dell'ambivalenza in quell'effigie. Questi sforzi sono destinati a non finire mai, dal momento che sono tanto ineludibili quanto improduttivi.

Commentando la ricerca svolta in collaborazione con John Scotson in un sobborgo di Leicester, dove era stato edificato nelle vicinanze di un'area occupata da molto tempo un complesso ora abitato da nuovi venuti di varia provenienza, Norbert Elias ha elaborato i concetti di established [integrati] e outsiders. L'intento era quello di cogliere il genere di "configurazione" sociale in cui due gruppi consolidati e impegnati in una guerra infinita per la definizione e la difesa dei confini sono tuttavia uniti dal fatto di servire l'uno all'altro nella ricerca della rispettiva identità.

Elias attribuiva l'iniziativa che aveva innescato il processo di reciproca separazione e trasformazione in stereotipo al gruppo degli established. (Era in realtà il solo tratto che, in due gruppi che si rapportavano l'uno all'altro in modo straordinariamente simile, permetteva di distinguere il gruppo degli established da quello degli outsiders.) A determinare l'avvio del processo di isolamento era stata l'avversione che i vecchi l'avversione - pieni di risentimento per la sfida al loro diritto, fino a quel momento incontestato, di "costruire lo spazio sociale" - nutrivano per i nuovi venuti, e il loro rifiuto netto di accogliere la richiesta sincera di questi ultimi di essere accettati. Il vecchio gruppo aveva ovviamente il potere di far questo, e farlo costituiva la sostanza del potere di cui disponeva. La superiorità di tale potere era rappresentata dal prevalere dei suoi criteri di costruzione dello spazio sociale su quelli avanzati dai nuovi arrivati.

La divisione in established e outsiders nasceva, ed era sottolineata, dall'asimmetria del potere implicato nell'amministrazione del processo di costruzione dello spazio sociale, nello sforzo di suddividere lo spazio sociale in base alla mappa cognitiva proposta da chi amministrava tale processo. E poiché erano stati i detentori del potere maggiore a denunciare per primi l'esigenza di mantenere una distanza, è ragionevole supporre che le radici della divisione dovessero essere cercate nei problemi che doveva affrontare chi aveva l'incarico di costruire lo spazio sociale (cioè, nei problemi che comporta l'irrimediabile processo aporetico della stessa costruzione dello spazio sociale).

La vita moderna è vivere con gli stranieri, e vivere con gli stranieri è in ogni epoca una vita precaria, snervante e

impegnativa.

La mossa di escludere gli abitanti del nuovo complesso in quanto "outsiders" eponimi, in quanto incarnazione di ciò che è forestiero, estraneo e fonte ultima di corruzione, si era rivelata abile. Certo, essa non eliminava il difetto congenito della condizione moderna, ma per lo meno faceva balenare una soluzione illusoria a un destino senza soluzioni. Metteva a fuoco l'ansia diffusa, unificava i timori (che spaventavano ancora di più per la loro condizione diffusa) in un concreto tangibile pericolo che si poteva combattere e forse - chissà? - vincere. Per lo meno si sapeva dov'era il pericolo, e così ci si poteva sentire meno disorientati e impotenti di prima. Ora, il pericolo erano gli abitanti del nuovo complesso. E maggiore era la paura, la sensazione di "essere minacciati", meno gli established si sentivano certi della sicurezza della loro condizione, e più tendevano a forzare le inclinazioni più raccapriccianti, più spaventose, nello stereotipo degli outsiders, che avevano finito per incarnare tutti i loro demoni interni. Nelle conclusioni di Scotson ed Elias lo stereotipo creato dai vecchi residenti costituiva "una rappresentazione estremamente semplificata delle realtà sociali. Esso aveva creato un disegno in bianco e nero che non lasciava spazio alle differenze individuabili tra gli abitanti del nuovo complesso. Corrispondeva alla 'minoranza dei peggiori'".

In generale, "più essi [i membri del gruppo integrato, di ogni tipo] si sentono minacciati, più è probabile che la pressione interna [...] conduca le credenze comuni verso gli estremi dell'illusione e della rigidità dottrinale". [15].

Ecco l'acuto commento di Stephen Mennell:

Questo processo di stigmatizzazione è un elemento molto comune nel dominio che si instaura all'interno di equilibri di forze profondamente ineguali, ed è interessante notare come il contenuto di tale stigmatizzazione rimanga lo stesso in molte situazioni che presentano caratteristiche diverse. Gli outsiders sono sempre sporchi, moralmente inaffidabili e pigri, tra le altre cose. Così nel diciannovesimo secolo venivano comunemente visti gli operai occupati nelle fabbriche: si parlava spesso di loro come della "plebaglia". Era, ed è, così che i bianchi spesso percepiscono i neri. [16].

Ciò che unisce le svariate caratteristiche attribuite alla categoria esclusa dallo spazio sociale-cognitivo in quanto categoria degli outsiders costituisce, nella mia analisi, il tratto distintivo dell'ambivalenza. Tutte le caratteristiche attribuite agli outsiders esprimono ambivalenza. Come sappiamo, il

disordine indica qualcosa che non è al suo posto, qualcosa che dovrebbe stare altrove, affinché non siano confuse le divisioni che fondano l'ordine delle cose. Inaffidabilità significa comportamento mutevole, tale, cioè, da annullare il valore delle probabilità e rendere inutili i calcoli basati sulla conoscenza delle regole. La pigrizia rappresenta la resistenza all'universalità della routine e, indirettamente, la natura determinata del mondo.

Altri comunissimi elementi dello stereotipo degli outsiders recano un analogo fardello semantico: gli outsiders sono moralmente rilassati, sessualmente promiscui, disonesti nelle transazioni d'affari, non hanno il controllo delle emozioni e sono incapaci di giudizi equilibrati e, infine, sono estremamente volubili e imprevedibili nelle loro relazioni. In altri termini, gli outsiders rappresentano il punto in cui si concentrano i rischi e i timori che accompagnano la costruzione dello spazio cognitivo. Essi incarnano il caos che ogni tentativo di organizzare lo spazio sociale si ostina inutilmente a sostituire con l'ordine, e l'inaffidabilità delle regole in cui sono state riposte le speranze di tale sostituzione. Se solo potessero essere confinati ai margini dello spazio sociale, forse gli outsiders potrebbero portare con sé tutta l'ambivalenza che resta, che è diffusa ovunque...

Chiunque detenga il diritto, ottenuto a caro prezzo, di disegnare le carte dello spazio sociale vincolanti per gli altri (questo diritto, potremmo dire, è il nocciolo di tutto il dominio e di tutta l'oppressione; è anche l'agognato premio della lotta contro l'oppressione attuale e un'autorizzazione a esercitare quella futura), tenderà a superare l'aporia individuando, tra gli stranieri di cui non ci si può liberare, una categoria di "stranieri assoluti" di cui si presume di poter fare a meno; la categoria che ha le colpe degli stranieri senza dividerne le abitudini per cui può essere (così almeno si spera) liquidata senza mettere in pericolo il sistema di vita. Qualsiasi designazione, ovviamente, è un palliativo che non sfiora neppure il vero "problema". Ma finché conserva il suo potere di mobilitazione, riuscendo in questo modo a promuovere la costruzione dello spazio cognitivo come interesse reale e impegno quotidiano, essa contribuisce in modo notevole, e forse decisivo, a rendere vivibile il mondo degli stranieri.

In Tristi tropici, [17] uno dei testi di antropologia più suggestivi e profondi che siano mai stati scritti, Claude Lévi-Strauss ha sostenuto che le società "primitive" affrontano quelli che loro considerano stranieri pericolosi con l'aiuto di

una strategia diversa (benché non necessariamente meno valida) da quella che noi pratichiamo e consideriamo normale e "civile". La loro è la strategia antropofagica: essi consumano avidamente, divorano, digeriscono (incorporano e assimilano biologicamente) certi stranieri dotati di forze soverchianti, miracolose, forse nella speranza di poterle mettere essi stessi a profitto, di poterle assorbire, far proprie. La nostra è invece una strategia antro-poemetica (dal greco *émein*, "vomitare"). Noi allontaniamo gli individui pericolosi dal luogo in cui conduciamo la nostra vita ordinata; li teniamo lontani dai confini della società, espellendoli o segregandoli in enclave sorvegliate da cui non hanno alcuna speranza di fuggire. Fin qui Lévi-Strauss. Tuttavia, io sono dell'idea che le due strategie alternative da lui descritte, piuttosto che caratterizzare tipi di società appartenenti a epoche storiche diverse, siano presenti in ogni società, compresa la nostra. Le strategie fagica ed emetica vengono applicate parallelamente, in ogni società e a ogni livello di organizzazione sociale. Esse costituiscono entrambe meccanismi indispensabili di produzione dello spazio sociale, ma sono efficaci proprio perché sono presenti contemporaneamente, perché esistono solo in coppia. Prese singolarmente, produrrebbero troppo materiale di scarto per poter assicurare uno spazio sociale più o meno stabile. Insieme, però, eliminando l'una gli scarti dell'altra, possono rendere i rispettivi costi e inadeguatezze in qualche modo meno proibitivi o più supportabili. La strategia fagica tende a includere, quella emetica tende a escludere. La prima "assimila" gli stranieri al prossimo, la seconda li accomuna agli estranei. Insieme, esse polarizzano gli stranieri e cercano di mettere ordine nello spazio (quello che crea maggiore irritazione e fastidio) compreso tra l'estremo della condizione di prossimo e quello della condizione di estraneo. Agli stranieri, di cui definiscono le condizioni e le scelte di vita, esse impongono un autentico aut aut: conformatevi o non avrete pace, siate come noi o andatevene, giocate con le nostre regole o sarete cacciati dal gioco. Solo ponendosi come un tale aut aut le due strategie possono offrire una seria possibilità di controllare lo spazio sociale. Per questo sono indispensabili a ogni dominio.

Le regole di ammissione sono efficaci solo se integrate da mezzi deterrenti quali l'espulsione, la proscrizione, l'allontanamento, l'ostracismo, la detenzione, che tuttavia possono indurre al conformismo coloro ai quali sono destinati solo in quanto viene mantenuta viva la speranza di

ammissione.

All'istruzione regolare si accompagna un'"istruzione correttiva" per chi fallisce e si mostra recalcitrante; all'ostracismo culturale e alla denigrazione dei "costumi estranei" si accompagna la lusinga dell'assimilazione culturale; al proselitismo nazionalistico si accompagna la prospettiva del "rimpatrio" e della "pulizia etnica"; all'eguaglianza dei cittadini, riconosciuta sul piano giuridico, si accompagnano il controllo dell'immigrazione e le norme per l'espulsione. Il significato del dominio, del controllo sulla costruzione dello spazio sociale, è quello di saper alternare le strategie fagica ed emetica, e decidere i criteri in base ai quali mettere in atto l'una o l'altra, così come quello di saper giudicare quale delle due strategie sia "adatta" al caso in esame. Nel mondo moderno gli stranieri sono ovunque e inamovibili; al tempo stesso sono una condizione indispensabile della vita (perché la vita moderna sia possibile, la maggioranza degli esseri umani in compagnia dei quali viene vissuta deve essere formata da stranieri, e la disattenzione civile non deve esprimersi altrimenti che nella forma di "non-incontri"), e sono la più dolorosa delle sue malattie congenite.

Le due strategie esaminate non sono affatto "soluzioni" al "problema" degli stranieri, né all'ansia che essi generano o all'ambivalenza endemica del loro status e del loro ruolo; sono solo modi per "controllare" il "problema". Chiunque eserciti il controllo (ovvero la responsabilità dell'organizzazione sociale dello spazio), rimodella il fenomeno aporetico della presenza straniera in dominio sociale: il livello e la scala del dominio riflettono il livello e la scala del controllo. Definirei i sentimenti confusi, ambivalenti, suscitati dalla presenza degli stranieri - gli altri inadeguatamente definiti e determinati, né prossimo né estranei, ma potenzialmente (incongruamente) l'uno e l'altro - come proteofobia.

Il termine si riferisce all'inquietudine suscitata dalla presenza di fenomeni multiformi, allotropici, che difficilmente si lasciano conoscere, spiegare e classificare in base ai criteri consueti.

Quest'inquietudine è simile all'ansia da incomprendimento, che, per dirla con Wittgenstein, può essere spiegata in termini di "non sapere come andare avanti". La proteofobia consiste dunque nell'avversione per le situazioni in cui ci si sente smarriti, confusi, impotenti. Ovviamente, tali situazioni costituiscono il fertile materiale di scarto del processo di costruzione dello spazio cognitivo: noi non sappiamo come

andare avanti in determinate situazioni perché in esse le regole di condotta che definiscono per noi il significato del "sapere come andare avanti" non sono applicabili. Quindi, noi rifiutiamo tali situazioni ansiogene proprio perché la costruzione dello spazio cognitivo è in parte già avvenuta, per cui abbiamo imparato alcune regole che irreggimentano la condotta all'interno dello spazio ordinato, anche se in alcuni casi non è chiaro quali di queste regole applicare. L'incontro con gli stranieri è di gran lunga la più eclatante e la più tormentosa (per quanto anche la più comune) di queste situazioni.

Dal punto di vista dei responsabili dell'ordine, gli stranieri sono i rifiuti solidi del processo produttivo denominato "costruzione dello spazio sociale": essi pongono eterni problemi di riciclaggio e di eliminazione dei rifiuti. Tuttavia, solo la miopia causata e favorita dal dominio pone queste due attività su un livello diverso da quello degli effetti "positivi" della costruzione dello spazio sociale-cognitivo. L'amministrazione dello spazio sociale non elimina la proteofobia; né è suo compito farlo. Essa usa la proteofobia come sua risorsa principale e, deliberatamente o involontariamente ne ricostituisce le scorte. Controllare i processi di costruzione dello spazio sociale significa mutare le situazioni che generano proteofobia, individuare gli oggetti dei sentimenti proteofobici ed esporli alternativamente alle strategie fagica ed emetica. La costruzione dello spazio morale: distruzione dello spazio cognitivo.

Nella costruzione e preservazione dello spazio sociale come processo fondamentalmente cognitivo, i sentimenti sono o soppressi o - quando si manifestano - ridotti a svolgere un ruolo strumentale. Le difficoltà e gli affanni connessi con la costruzione dello spazio sono di natura principalmente cognitiva; la più comune e tipica delle sue pene endemiche è lo sconcerto cognitivo: l'imprecisione delle regole, che si traduce nel non sapere come andare avanti. La costruzione dello spazio morale non tiene conto delle regole che definiscono lo spazio sociale-cognitivo. Ignora le definizioni sociali di prossimità e distanza. Non si basa su alcuna conoscenza precedente; e non comporta una produzione di nuova conoscenza. Tutto sommato non impegna alcuna capacità intellettuale umana, quali l'analisi, il confronto, il calcolo, la valutazione. Dal punto di vista dei criteri intellettivi inerenti alla costruzione dello spazio cognitivo essa appare terribilmente "primitiva": un'industria che affida il lavoro a

domicilio di fronte a un'industria gestita in base a criteri scientifici. Gli oggetti della costruzione dello spazio cognitivo sono gli altri con i quali viviamo. Gli oggetti della costruzione dello spazio morale sono gli altri per i quali viviamo. Questi ultimi resistono a ogni tipizzazione.

In quanto abitatori dello spazio morale essi rimangono sempre unici e insostituibili; non sono esemplari di categorie, e certamente non entrano nello spazio morale in quanto membri di una categoria che dà loro il diritto di essere oggetto di preoccupazione morale. Essi diventano oggetti di una posizione morale soltanto perché - in quanto altri concreti, esterni allo spazio morale - sono stati direttamente individuati come destinatari di un interesse di tipo morale. Si condivide la responsabilità morale rimanendo nel contempo sordi e ciechi alla voce e ai segnali della ragione che presiede allo spazio sociale.

Così, può accadere che la prossimità morale si sovrapponga a quella cognitiva; che la preoccupazione morale raggiunga la sua massima intensità nel punto in cui la conoscenza dell'altro è più ricca e profonda, e che si attenui con l'impoverirsi della conoscenza; e che l'intimità si trasformi a poco a poco in estraniamento. Ecco cosa può accadere; ma tale sovrapposizione non è affatto inevitabile, e neppure l'eventualità più probabile. I due processi di costruzione dello spazio sono guidati da fattori diversi e indipendenti, e lo spettro di uno scontro e della reciproca distruzione incombe continuamente sulla loro difficile coesistenza.

Chiunque amministri l'attività di costruzione dello spazio socialecognitivo deve essere cauto rispetto alla costruzione dello spazio morale, che può solo apparire irrazionale, incostante e precaria. (La costruzione dello spazio morale non fornisce ragioni, non fa riferimento a una conoscenza comunicabile e non sa provvedere a un'autodifesa convincente; ancor meno sa convincere i dubbiosi della validità dei suoi risultati.) [18]. Questo non vale al contrario, in quanto la costruzione dello spazio morale non comporta grandi riflessioni e non può quindi essere "cauta" rispetto a qualcosa: essa ignora i precetti dello spazio cognitivo (meglio, procede come se li ignorasse).

Mentre i sedimenti della costruzione dello spazio cognitivo non possono essere resi sicuri senza ricorrere a tentativi più o meno consapevoli di tenere lontana la costruzione dello spazio morale o di annullarne gli effetti, quest'ultima ignora semplicemente i risultati ottenuti dalla prima, un difetto che

ne accresce l'ignominia. Le risorse intellettive della costruzione dello spazio sociale-cognitivo sono terribilmente inefficaci davanti alla responsabilità morale, la sola risorsa che fondi lo spazio morale.

Poiché non si può mai essere sicuri del fatto che la responsabilità morale sia stata liquidata una volta per tutte e non possa essere resuscitata, la costruzione dello spazio sociale fondata su basi cognitive può puntare al massimo a relegare la responsabilità morale, nel caso si ripresenti, entro confini che corrispondano più o meno alla distinzione tra l'intimità della prossimità sociale e l'estraniamento della distanza sociale; a ricavare, con i mezzi di cui dispone, l'"universo di obblighi sociali" ammissibile, oltre il quale la responsabilità morale non possa arrivare, rischiando di interferire con le decisioni gestionali di coloro che detengono il controllo dello spazio sociale.

Questo significherebbe escludere certe categorie di uomini, destinati ad essere estromessi dallo spazio sociale (si tratti di criminali, "nemici del popolo", nemici della nazione, del partito o di qualche altra causa, o "razze estranee", cioè ostili) dalla classe degli oggetti potenziali della responsabilità morale; in altre parole, significherebbe disumanizzare queste categorie di persone. È difficile che tentativi di questo genere riescano pienamente: un difetto che indebolisce in misura uguale i tentativi contrari di estendere i confini della responsabilità morale per includervi un maggior numero di oggetti potenziali.

Lo spazio morale sembra refrattario a ogni ragionamento, quale che sia il contenuto; come se non vi fosse comunicazione tra la costruzione dello spazio cognitivo e quella dello spazio morale, tra ragione e sentimento tra calcolo e impulso. Così veniamo a sapere che migliaia di abitanti di Heidelberg, la città universitaria orgogliosa della sua tradizione umanistica, sono scesi in piazza per richiamare l'attenzione su 1300 profughi temporaneamente sistemati nei dintorni, affinché venisse loro assicurata l'assistenza necessaria.

Contemporaneamente, centinaia di residenti nella zona circostante l'università hanno firmato una petizione per l'espulsione di 100 dei nuovi venuti, destinati a essere sistemati nelle loro immediate vicinanze. [19].

Non è chiaro fino a che punto le schiere dei dimostranti e dei firmatari della petizione si siano sovrapposte. E possibile che ciò si sia ampiamente verificato, certo avrebbe potuto

verificarsi, perché un coordinamento tra la costruzione dello spazio razionale, sociale, e la costruzione dello spazio affettivo, morale, è alquanto improbabile. L'adesione a un'ideologia del tipo "tutti gli uomini sono fratelli" non sembra escludere l'intolleranza di quegli uomini che potrebbero aver preso troppo alla lettera i diritti alla fratellanza, così come l'ostilità nei confronti dello stereotipo dell'estraneo non sembra precludere la strenua difesa di un estraneo cui sia capitato di finire nei guai mentre andava per la sua strada. Nello spazio sociale costruito su basi cognitive lo straniero è qualcuno di cui si sa poco e si desidera sapere ancor meno. Nello spazio morale lo straniero è qualcuno di cui ci si occupa poco e ci si vorrebbe occupare ancor meno. I due gruppi di stranieri possono sovrapporsi o meno. Così, con ogni probabilità, noi continueremo a compiere azioni sia irrazionali sia immorali, così come continueremo a compiere azioni irrazionali e al tempo stesso morali, e razionali ma immorali.

Lo spazio estetico.

Si potrebbe affermare che se da un lato la proteofobia è la forza propulsiva da cui prende avvio il processo di costruzione dello spazio cognitivo, dall'altro la proteofilia induce la costruzione dello spazio estetico.

Le tecniche di non-incontro e di disattenzione civile sono gli strumenti per la costruzione dello spazio sociale-cognitivo. L'Altro che producono è soprattutto lo straniero che si confonde perfettamente con lo spazio fisico privo di significato: il fastidio inevitabile di cui si preferirebbe fare a meno, ma senza riuscirci. In questa situazione, l'unico dato relativo agli stranieri che interessa è come mantenerli nella condizione di stranieri. Ma lo spazio fisico della città è anche il luogo del processo di costruzione dello spazio estetico: la distribuzione ineguale di interesse, curiosità, capacità di suscitare allegria e piacere. I risultati della costruzione dello spazio cognitivo ed estetico non coincidono.

Lo straniero dello spazio sociale-cognitivo può essere oggetto di un'intensa curiosità in quanto fonte di un'esperienza divertente. Invece, la tecnica di costruzione dello spazio cognitivo esige di distogliere lo sguardo in presenza di stranieri. La tecnica di costruzione dello spazio estetico

costruisce l'apertura principale attraverso cui far passare eventualmente i piaceri che i luoghi affollati hanno da offrire. Gli stranieri, con i loro modi sconosciuti e imprevedibili, con la loro caleidoscopica varietà di apparenze e azioni, con la loro capacità di sorprendere, sono una fonte particolarmente ricca di piacere per gli spettatori. Sul piano estetico, lo spazio urbano è uno spettacolo in cui il valore ludico annulla tutte le altre considerazioni. Benché la costruzione dello spazio cognitivo e quella dello spazio estetico producano due diverse mappe della città, i due processi non sono in alcun modo correlati.

Il teatro ha bisogno delle sue maschere e anche di addetti alla sicurezza, preferibilmente in borghese e discreti, la cui efficacia deriva soprattutto dalla rassicurante consapevolezza subliminale che la loro presenza sarà utile "in caso di necessità". Gli stranieri possono risultare gradevoli solo se la loro presenza è già stata assicurata, se gli spettatori la intuiscono e confidano che apprezzarla non comporti pericoli.

La costruzione dello spazio estetico può ridisegnare le carte già disegnate durante la costruzione dello spazio cognitivo, ma non vi sarebbe nulla da ridisegnare, e neppure la volontà o la capacità di ridisegnare alcunché, se la costruzione dello spazio sociale-cognitivo non avesse già compiuto lo sforzo di produrre risultati certi. Solo nello spazio bene amministrato e sorvegliato può trovare espressione il piacere estetico della città. Solo in tale spazio gli spettatori possono "esercitare il controllo", in senso estetico. La bellezza del "controllo estetico" - la bellezza assoluta, la bellezza non sciupata dal timore del pericolo, dalla coscienza sporca o dall'inquietudine suscitata dalla vergogna - consiste nel suo essere priva di conseguenze. Questo controllo non disturberà le realtà dei controllati. Non limiterà le loro scelte. Esso fa sedere lo spettatore sulla sedia del regista, mentre gli attori non sono consapevoli di chi sia seduto su quella sedia, della sedia stessa, o addirittura dei potenziali oggetti dell'attenzione del regista. Il controllo estetico, diversamente dall'altro tipo di controllo, quel controllo sociale orribile e sinistro che esso si diverte a imitare, lascia che si esprima proprio quell'aspetto della vita che la costruzione dello spazio sociale ha cercato di isolare o soffocare. Essere privo di conseguenze è ciò che rende assoluto il piacere del controllo estetico. Vedo quell'uomo incontrare quella donna. Essi si fermano, parlano. Non so da dove vengano. Non so di che cosa stiano parlando. Non so dove andranno quando avranno finito di parlare.

Poiché non so tutte queste cose, e molte altre ancora, posso trasformarli in quello che voglio, tanto più che qualsiasi cosa io li faccia diventare non avrà alcun effetto su ciò che essi sono o diventeranno. Dirigo io; attribuisco io un significato al loro incontro.

Posso trasformare l'uomo in un corteggiatore, la donna in una moglie che cerca di sfuggire alla monotonia esasperante del matrimonio. Posso farli coricare insieme, oppure posso farli tornare alle loro rispettive stanze, dove rimpiangeranno l'occasione perduta. Il potere della mia fantasia è l'unico limite della realtà che immagino, e l'unico di cui essa abbia bisogno. La vita come susseguirsi di episodi nessuno dei quali è definito, inequivocabile, irreversibile; la vita come gioco. La gioia di andare a passeggio nella città (in una città sicura, bene organizzata in termini di spazio sociale) è la gioia del gioco.

"Camminare senza meta, fermarsi di tanto in tanto per guardarsi intorno" (così viene descritta l'attività del flaneur il personaggio trasformato nell'epitome della vita urbana moderna da Baudelaire e dal suo interprete più famoso, Walter Benjamin) rappresenta, potremmo dire, il gioco ultimo.

L'essere-insieme come luogo del gioco.

Il grande pensatore olandese Johan Huizinga preferiva il nome di *homo ludens* - colui che gioca - a quelli di *homo sapiens* o *homo faber*, più comuni ma, a suo parere meno efficaci nel caratterizzare l'Uomo in quanto distinto dal resto delle creature viventi. [20].

Il gioco, scriveva Huizinga, è più antico della cultura; in realtà è la materia con cui la cultura, la particolare modalità umana di essere-nel mondo, è stata e continua a essere foggata. Un essere che gioca è un essere che va oltre il compito dell'autoconservazione e dell'autoriproduzione; che non ha come suo solo obiettivo la propria sopravvivenza. Dal punto di vista di tutti i passatempi importanti, "seri", per nulla divertenti, di cui è punteggiata la vita tesa alla mera sopravvivenza, il gioco è gratuito. Esso non serve ad alcuno scopo "ragionevole". Può arricchire, ma non è questo il motivo per cui viene intrapreso. Può renderci più sani, ma spesso le sue conseguenze sono esattamente l'opposto di ciò che i

medici definirebbero come sanità. Il gioco non riguarda la sopravvivenza (se mai, è ciò che rende la sopravvivenza degna di essere desiderata e perseguita). Quando viene chiamato a giustificarsi nei termini della funzione che esercita, il gioco rivela la sua assoluta e irriducibile superfluità. Il gioco è libero. Esso scompare con la libertà. Non esiste qualcosa come il gioco obbligatorio, il gioco a comando. Si può essere costretti a obbedire alle regole del gioco, ma non a giocare. (Proprio come si può portare il cavallo ad abbeverarsi ma non obbligarlo a bere...) Questo è forse il motivo per cui il gioco rimane così ostinatamente non-funzionale. Se servisse a uno scopo, se io dovessi giocare "allo scopo" di produrre o proteggere cose piacevoli per me o per gli altri, o di risultare piacevole, rimarrebbe poca libertà nel mio giocare. L'atto del giocare è davvero completamente libero solo quando è davvero completamente gratuito. Essere gratuito ed essere libero è ciò che distingue il gioco dalla vita "normale", "comune", "autentica", "reale". Il gioco può essere serio, e spesso lo è, ed è ottimale quando lo è; ma anche in questo caso esso non "equivale alla realtà"; viene giocato "come se" fosse reale, perché è proprio questa qualità di essere "come-se" a distinguerlo dalla "realtà reale". Giochiamo quando abbiamo la consapevolezza che i presupposti sono ciò che sono: dei presupposti, che sono stati liberamente accettati e possono essere liberamente respinti. Parliamo di realtà quando siamo privi di tale consapevolezza, o non osiamo prestarvi fede, o sospettiamo che sia falsa.

La realtà non ha nulla di gratuito e ha poco di libero. Inoltre, la realtà è diffusa, ubiqua, sparsa, presente ovunque e il gioco è ben protetto dietro le sue barriere temporali e spaziali. Il gioco ha un inizio e una fine, entrambi ben definiti: da una scampanellata, da un fischio, da un colpo di starter, da un traguardo, da un sipario che si alza e si abbassa. Non comincia prima del suo inizio e non continua dopo la sua fine. Il gioco ha il suo luogo - la pista, il campo da tennis, la sala da ballo, lo stadio, la discoteca, la chiesa, la scacchiera - ognuno ben delimitato: dalle strutture sceniche, da una recinzione, dagli ingressi sorvegliati. Il gioco non deborda, non contamina, non raggiunge le parti che si desidera o si deve mantenere pulite; può essere isolato, circoscritto, così che non rechi danno o disturbo a ciò che non dovrebbe; può anche essere tenuto segreto. E grazie alla chiarezza (e al carattere convenzionale) dei suoi confini, il gioco consente di entrarvi e di uscirne, una prodezza che non può essere compiuta nella

realtà. Ora gioco, ora no. Se lo desidero, posso staccarmi dal gioco, dai suoi presupposti, dal suo essere "come-se". Questa mia capacità di staccarmi, di smettere di partecipare, è esattamente ciò che rende il gioco un'azione "come-se". Il gioco può essere ricominciato e ripetuto; anche la sua fine è "come se", non realmente reale. Nessuna sconfitta (e nessuna vittoria) è definitiva e irrevocabile. La possibilità della rivincita addolcisce la sconfitta più amara. Si può sempre riprovare, e i ruoli possono sempre venire capovolti. Poiché può essere ripetuto, rigiocato, poiché la sua fine sgombra il campo per un altro inizio, il gioco rende possibile un nuovo inizio; giocare è fare le prove dell'eternità: nel gioco il tempo scorre verso la sua fine, stabilita soltanto perché esso possa ricominciare a scorrere.

Il tempo ha una "direzione" solo all'interno del gioco, ma la ripetibilità del gioco cancella tale direzione, in effetti cancella lo stesso scorrere del tempo. Il gioco non è cumulativo. Nulla si accumula (se non la destrezza del giocatore, o la sua fatica, o il suo entusiasmo, o la sua noia), nulla "si forma". Ogni nuovo gioco è un inizio assoluto: il risultato dell'ultimo non influisce sul risultato del successivo, aperto quanto quello dell'ultimo quando è stato iniziato. Si potrebbe dire che il gioco, diversamente dalla "realtà reale", è un processo markoviano, e non una catena markoviana: la probabilità di raggiungere una condizione futura dipende soltanto dalla condizione presente, non dagli eventi passati che l'hanno determinata.

In un unico gioco, come nella realtà, le mosse precedenti limitano la libertà di scelta del giocatore, ma nella serie infinita dei giochi la libertà recupera la sua pienezza con l'avvio di ogni nuovo gioco ed è una volta di più illimitata, qualunque cosa il giocatore abbia fatto in precedenza. Il gioco non ha effetti duraturi; non "resta"; non produce obblighi, non lascia dietro di sé vincoli e doveri.

Ogni gioco stabilisce le sue regole. Il gioco è queste regole: il gioco non ha altra esistenza al di fuori di un certo numero di giocatori che osservano delle regole. Le regole hanno il vantaggio di essere formulate chiaramente, così che è chiaro, o può essere reso chiaro in ogni situazione, ciò che fa parte e non fa parte del gioco. La chiarezza delle regole preclude la ribellione: "non si può essere scettici riguardo alle regole del gioco," afferma Huizinga; "non ha alcun senso 'trasgredire' una regola del gioco," sostiene Baudrillard. "Nella ricorrenza di un ciclo, non c'è linea da oltrepassare (si esce dal gioco, punto e

basta), [21].

Poiché fonda la sua esistenza sul rispetto assoluto delle regole, presentare la regola come "nient'altro che una convenzione" equivale a liquidare un gioco come "nient'altro che un gioco" e questo, come abbiamo visto in precedenza, è l'unica circostanza in cui nessun gioco può sopravvivere.

La minaccia contro cui il gioco si difende è il guastafeste, non chi non rispetta le regole. Intrecciando i fili delle regole il gioco costruisce il proprio ordine; un ordine sereno, confortevole, un ordine che non opprime mai i giocatori, come le leggi della società o della natura, ma che rinasce ogni volta, insieme con la disponibilità dei giocatori a rispettarlo, e che si dissolve senza lasciare traccia quando tale disponibilità viene meno.

Questo dovrebbe essere l'ordine; questo sono, o sembrano essere, ben pochi ordini "reali". Per quanto meticoloso possa essere il rispetto dell'ordine prodotto dalle regole, la disciplina non viene mai vissuta come oppressione. Non umilia né schiavizza. È un ordine ideale, quale tutti gli ordini promettono di essere, ma spesso senza riuscire a mantenere la promessa: un ordine che mette in grado, che rende capaci, che integra quel "sapere come andare avanti" concepito da Wittgenstein come sostanza di tutta la comprensione. In effetti, l'attrattiva dell'ordine prodotto dal gioco è così forte da autorizzare qualsiasi ordine a prendersi un po' del suo potere di seduzione: tutti gli ordini amano parlare degli obblighi in termini di ruoli giocati, delle mosse obbligate in termini di recita, addirittura delle loro leggi coercitive in termini di regole del gioco... Siamo tutti giocatori.

Il flaneur della città è il giocatore-viaggiatore. Ovunque vada, egli porta con sé il suo giocare. Il suo gioco è un solitario, che gli permette di spremere tutto il fascino del gioco fino all'ultima goccia, senza i condizionamenti di un compagno di squadra egoista o geloso e di un arbitro sempre all'erta, sempre pronto a cavillare. Il suo gioco è far giocare gli altri, vedere gli altri giocare, fare del mondo un gioco. E in questo gioco in cui trasforma il mondo, egli esercita il pieno controllo.

Può neutralizzare le mosse degli altri giocatori, il limite potenziale alla sua scelta. Negli scenari che immagina mentre cammina senza meta, egli è l'unico protagonista, l'unico sceneggiatore, regista, spettatore e critico. Flaner significa giocare il gioco di giocare; una sorta di metagioco. Un gioco consapevole di se stesso in quanto gioco. Il suo piacere è

maturato e puro. E puro perché la prossimità estetica non interferisce con la distanza sociale; chi in città cammina senza meta può far entrare nel suo teatro privato tutti gli stranieri che incontra senza temere che questi, una volta entrati, pretenderanno i diritti degli insiders. La costruzione dello spazio sociale-cognitivo ha creato distanze che la costruzione dello spazio estetico può attraversare solo per gioco, solo nell'immaginazione, solo senza provocare conseguenze. Lo straniero che appare nello spettacolo del flaneur è solo la vista dello straniero; è ciò che il flaneur vede, e nient'altro: un'impressione ottica, staccata dal corpo, dall'identità, dalla biografia della persona che "ha dato" quell'impressione. Come ha acutamente osservato Henning Bech:

Nelle grandi masse cittadine gli esseri umani appaiono l'uno all'altro come superfici, per la semplice ragione che questa è la sola cosa di cui una persona riesca ad accorgersi nello spazio urbano fitto di stranieri. Gli altri appaiono come superfici agli occhi di chi guarda, il quale appare come superficie ai loro, ciò di cui non si può fare a meno di essere consapevoli. Così, la superficie diviene l'oggetto della forma di valutazione che può essere elaborata con lo sguardo, cioè, della valutazione estetica, secondo criteri quali l'essere avvenente o ripugnante, noioso o affascinante. [22]. Nello spettacolo in cui il flaneur è il solo regista, gli attori non sono altro che superfici (da cui la confortante assenza di conseguenze dello spettacolo, la gradevole opportunità della regia). La riduzione degli attori a superfici, l'"essere separabili" delle superfici, è tuttavia un effetto della costruzione dello spazio sociale, un'impresa che le potenze estetiche non possono compiere da sole. Nella città non possono mancare dei luoghi in cui gli stranieri siano al sicuro, in cui tutte le trasgressioni compiute dagli stranieri siano concordemente ritenute prive di conseguenze, transitorie, gratuite, giocose. Luoghi in cui tutti (a eccezione di alcuni che "turbano l'ordine pubblico", subito tolti di mezzo dai custodi delle regole) siano disposti ad apparire come semplici superfici di sé, certi che tutti gli altri facciano lo stesso.

In ogni città sono sempre esistiti dei palcoscenici appropriati in cui recitare. I passaggi, suggestivamente descritti da Benjamin, erano i principali: spazi destinati a offrire ai visitatori il piacere di guardare; ad attirare coloro che andavano in cerca di piacere. L'angustia del flaneur è sempre stata una fonte di guadagno. Deliberatamente e premeditatamente, questi spazi vendevano panorami piacevoli

da guardare. Per attirare i compratori, tuttavia, i loro progettisti e proprietari dovevano prima acquistarli. Il diritto di guardare gratuitamente doveva essere la ricompensa del flaneur, del futuro compratore. Veduta gradevole, panorama affascinante, il gioco seducente delle forme e dei colori. I compratori acquistavano tramite la seduzione del flaneur; il flaneur, tramite la seduzione, veniva trasformato nel compratore. In questo processo si compie la miracolosa reincarnazione della merce nel compratore. Alla fine, i contorni non sono più nitidi. Non è più chiaro quale (chi) sia l'oggetto dell'acquisto, chi (quale) il compratore.

Nel suo recente, illuminante studio, [23] Griselda Pollock ha mostrato come tale "fusione" di merce e compratore, di soggetto e oggetto dell'acquisto, sia stata in origine la condizione e l'esperienza delle donne, molto prima che il modello elaborato a loro spese venisse astratto dal suo contesto originario ed elaborato fino a riguardare tutti noi.

Nel caso delle acquirenti del ceto medio il guardare si è sempre confuso con l'essere guardate, mentre l'acquisto ha rappresentato consapevolmente una fase del processo di vendita di sé. "Le donne acquistavano di più per poter svolgere il loro ruolo spettacolare nella città moderna [...] esibendo la ricchezza di qualcun altro": una funzione individuata e vividamente descritta per la prima volta da Thorstein Veblen. Noi possiamo aggiungere che gli spazi (dedicati agli acquisti) allestiti per lo spettacolo del flaneurisme offrivano alle eventuali flaneuses un rifugio sicuro, un rifugio che non avrebbero potuto trovare altrove. Il flaneur poteva scegliere con cura dove giocare il suo gioco: alla flaneuse, invece, la maggior parte dei luoghi preferiti dal flaneur era preclusa. Il legame storico tra la giocosità del flaneur e il consumismo moderno e postmoderno, tra guardare e trasformare chi guarda in un oggetto del guardare, tra comprare ed essere comprato, era stato, potremmo dire, originariamente creato mediante la costruzione sociale delle donne come consumatrici e oggetto di consumo. Il resto della storia moderna e postmoderna del flaneurisme può essere definito, esagerando un po', come femminilizzazione dei modi da flaneur...

La gestione del luogo del gioco.

Per tessere le sue fantasie, per mantenere intatto il crogiolo della sua fervida immaginazione, il flaneur deve preservare la libertà di movimento dell'"uomo abbandonato all'ozio" quando si immerge nella folla; deve vedere senza essere visto; è la curiosità inestinguibile dello spettatore a evocare sia la folla come teatro sia la libertà del flaneur in quanto sceneggiatore e regista.

Nel flaneur "trionfa la gioia di guardare"; il flaneur non "va in estasi" (come invece fa il badaud): egli è "un investigatore appassionato". [24] Il lavoro del flaneur è piacevole, ma non è facile. E non può essere svolto ovunque. La società che ha indotto il flaneur a compiere il suo eterno viaggio di scoperta, che lo ha trasformato nel giocatore che si aspetta che il mondo sia un gioco, ha dovuto fornirgli il mondo adatto al gioco della scoperta. Un tale mondo era, in origine, la strada della moderna metropoli. Il ritmo della vita del flaneur riproduce, come ha osservato Benjamin, il pulsare della grande città. Il flaneur "cattura le cose in volo".

Nelle strade affollate della metropoli le cose sono in volo. Non tutte le strade, però, sono adatte ad alimentare l'immaginazione del flaneur. In primo luogo, i marciapiedi devono essere abbastanza larghi da rendere fisicamente possibile "indugiare", "fermarsi di tanto in tanto per guardarsi intorno".

In secondo luogo, la strada e le case che la fiancheggiano devono essere abbastanza interessanti da attrarre chi ha tempo e voglia di andare a passeggio. Come Baudelaire, che gli era servito da sintesi dell'epoca, ricca di vedute catturate e fissate sulla pellicola della sensibilità poetica, Benjamin scoprì i passaggi di Parigi (quei "corridoi ricoperti di vetro e dalle pareti intarsiate di marmo", in cui "si succedono i più eleganti negozi, sicché un passaggio del genere è una città, un mondo in miniatura"), l'archetipo del tipo di strada della grande città, adatta a diventare "la dimora del flaneur". [25]. Ai passaggi si andava per trascorrere il tempo e girellare. I passaggi erano aree di sosta, non di transito.

Nei passaggi il flaneur era chez sci, a casa sua, un flaneur tra flaneurs, uniti in una tacita cospirazione per mantenere il segreto condiviso, impegnati a non manifestare disapprovazione per il lavoro altrui, e ancor più a non interferire con esso, collettivamente determinati a svolgere i loro compiti come andavano svolti: individualmente, in una solitudine affollata. E c'era abbastanza da fare per tutti; i passaggi erano gli spazi "in cui c'era l'azione" [where the

action was], [26] o almeno era questa l'aspettativa, che raramente andava delusa, che essi suscitavano. È il genere giusto di azione, per di più: un'azione che certamente non sarebbe mai diventata un fardello che non avrebbe mai rovinato il gioco ai sedicenti "signori dell'ozio". Un'azione che chiedeva solo di essere guardata, liberare la fantasia e stimolare l'immaginazione dell'impassibile flaneur. Un'azione che sprigionava tutto il fascino della possibilità aperta, priva della noia del compimento; tutta l'eccitazione di un'opportunità ancora da cogliere, priva della banalità di quella colta. Un'opportunità simile a un castello di sabbia, spazzato via prima ancora di essere terminato.

Un'azione offerta insieme alla garanzia contro la frustrazione, perché l'opportunità perduta, come quella colta, non invecchia e non si copre di rughe. "Un lampo... e poi il buio!" era la bella passante nel ricordo di Baudelaire, resa ancora più bella dall'opera di abbellimento che una sfrenata immaginazione poteva compiere sulla testimonianza effimera, breve come un lampo: "Bellezza fuggitiva/che con un solo sguardo m'hai chiamato da morte [...] Tu ignori dove vado, io dove sei sparita;/ so che t'avrei amata, e so che tu lo sai!" [27].

I passaggi non esistono più. Quando se ne scopre uno appare preservato dall'industria della memoria nel suo splendore primitivo, ma ormai privo di scopo: un'attrazione turistica, forse un rifugio strategico per quei pochi che ancora ricordano qualcosa di cui possano avere nostalgia; fuori mano rispetto al percorso battuto (ora sinonimo di arterie urbane, autostrade e superstrade), in cui oggi "c'è l'azione".

L'azione odierna, dopo tutto, è differente: consiste soprattutto nel passare da un luogo all'altro, il più velocemente possibile, preferibilmente senza fermarsi, meglio ancora senza guardarsi intorno. Le belle passanti non si vedono più; si nascondono dietro i vetri fumé delle loro auto.

Coloro che ancora indugiano sui marciapiedi sono al massimo persone in attesa e venditori, ma più spesso nient'altro che persone pericolose: perdigiorno, questuanti, senz'altro capaci di suscitare sensi di colpa, spacciatori, borseggiatori, rapinatori, molestatori di bambini e stupratori in attesa della preda.

Per le persone inoffensive che devono abbandonare per un po' la sicurezza montata su ruote delle automobili, o per tutti coloro (che pure si ritengono inoffensivi) che non possono permettersi quella sicurezza, la strada è più una giungla che un teatro. Ci si va solo se si deve. E un luogo pieno di rischi,

privo di opportunità; un luogo inadatto ai signori dell'ozio, e certamente non a quelli, tra loro, che sono meno audaci. La strada è la giungla "esterna" dalla quale ci si difende, a casa propria o nella propria auto, installando serrature di sicurezza e antifurto. La strada è "uno spazio morto [...] semplicemente un luogo di transito verso l'interno" così vent'anni fa Richard Sennett sintetizzava la sua analisi dell'evoluzione urbana più impressionante e spettacolare del suo tempo, che inaugurò la nuova era della metropoli postmoderna. [28]. "La zona comprende, è vero, alcuni grandi magazzini, ma lo scopo di questa zona è, anzitutto, di servire da area di transito." Il genere "nuovo e migliore" di spazio pubblico è stato chiaramente e incontestabilmente identificato come qualcosa di diverso dalla "strada", e protetto con rampe e recinzioni da questa, che ora è uno spazio terrorizzante, incontrollato, l'ambientazione perfetta per storie gotiche contemporanee. Ogni cosa intorno lascia trapelare il messaggio: "Lo spazio pubblico è [...] un corollario del movimento"; il suolo, nel gergo dell'urbanista, è "il legame-supporto del flusso di circolazione per l'insieme verticale". I luoghi che vogliono trattenere i visitatori, farli fermare a guardarsi intorno, si separano dallo spazio pubblico della strada con sbarre d'acciaio, guardie armate e sistemi elettronici, proprio come fanno i loro visitatori nelle rispettive abitazioni. (L'abitazione degli inglesi ha finito per diventare una vera e propria fortezza, con antifurti e triple serrature, l'equivalente tecnologico dei fossati, delle torrette e delle carabine.) Gli edifici hanno voltato le spalle alla strada; cancelli e portoni, un tempo ostentatamente invitanti, fiero annuncio delle promesse rappresentate dall'interno, si sono ora rimpiccioliti e nascosti negli angoli più appartati, quasi avessero cercato di sparire del tutto e permettendo così all'interno di allontanarsi dal pantano insidioso rappresentato dall'esterno. Come imprigionate in una cospirazione malefica, indissolubilmente legate l'una all'altra nella "catena schismogenetica" batesoniana, l'opulenza del centro commerciale e la sordidezza della strada si uniscono per rin vigorire e ricostituire la seduttività dell'uno e la sgradevolezza dell'altra.

Indubbiamente, la strada non è più il terreno di caccia del flaneur. L'"esterno" non è che un legame-supporto del flusso di circolazione per l'insieme verticale. Ma che dire dell'interno, se alla fine si riesce a raggiungerlo? L'interno, a dire il vero, è favoloso. E spettacolare. E piacevole. Proprio un luogo in cui "camminare senza meta fermandosi di tanto in tanto per

guardarsi intorno": il paradiso del flaneur. Comunque, così sembra. In realtà i nuovi rifugi interni Sono i luoghi della sconfitta definitiva del flaneur. La più preziosa delle attrattive del flaneurismo - il diritto di scrivere il copione e dirigere lo spettacolo delle superfici - è stata espropriata dai progettisti, dai manager, dai lucritori dei centri commerciali.

I copioni ora sono già pronti, sono stati elaborati da persone esperte, discrete ma precise, che hanno lasciato poco all'immaginazione e meno ancora alla libertà dello spettatore. La regia è costante e onnipresente, benché accuratamente mascherata da spontaneità (o gestita come tale). Questi sono i luoghi del gioco al secondo livello, del metagioco: qui il gioco, apertamente e spudoratamente, è il nome del gioco; coloro che ne sono stati sedotti giocano un gioco nel gioco: sono attori in uno spettacolo allestito con cura, che recitano nei panni di sceneggiatori e registi.

Tuttavia, un tale "piacere garantito" da copioni pronti e da una regia esperta ora può essere anche portato a casa (grazie alle videoteche e ai negozi di videocassette). E ciò avviene su scala molto vasta. (Presumibilmente destinata a diventarlo ancora di più, via via che le comodità dello "shopping telematico" e i videogiochi guadagneranno terreno sui centri commerciali e gli spettacoli offerti da questi, in quanto eliminano il fastidio degli spostamenti, che rovinano la bellezza dei primi, e le limitazioni imposte dai secondi, grazie ai piaceri dell'aspetto 'interattivo', del gioco.) Questo nuovo mercato di articoli per flaneur ha trasformato il suo terreno di caccia nella città telematica (un'altra espressione felice di Henning Bech).

Gli stranieri (le superfici degli stranieri) cui l'osservatore telematico si trova di fronte sono "telematiati". La loro vita è relegata dietro un provvidenziale schermo di vetro: ora, finalmente, la riduzione del loro modo di vivere a pura superficie è tangibilmente Ovvio, indubitabile, tecnologicamente garantita. Ora gli stranieri possono essere guardati apertamente senza timore, come i leoni allo zoo; l'emozione della belva che ruggisce è preservata dalla paura di venire azzannati.

Nelle infinite repliche televisive degli sceneggiati polizieschi si possono vedere stranieri intenti a rapinarsi, mutilarsi, spararsi e strangolarsi a vicenda (tutte cose che gli stranieri, proprio perché stranieri, Sono supposti fare). Oppure li si può osservare, provandone piacere, mentre danno libero sfogo alle loro passioni animali. Oppure, meglio ancora, possono essere

spostati di qua e di là fatti agire o essere estromessi dall'azione con uno spostamento impercettibile del joystick.

Come oggetti sono infinitamente vicini; ma come soggetti dell'azione sono fortunatamente destinati a rimanere infinitamente lontani. Nella città telematica gli stranieri sono asettici e sicuri come il sesso con i profilattici: qualche addetto ai lavori, un esperto, un esperto affidabile, un esperto ancor più degno di fiducia per il fatto di essere invisibile, si è accorto che non dovevano più essere temuti - che il male era stato neutralizzato - per cui il divertimento non doveva più essere rovinato da alcuna misura preventiva o successiva, nessuna avvertenza era più necessaria, nessuna preoccupazione per le conseguenze doveva agitare la coscienza o guastare il piacere.

La città telematica è lo spazio estetico ultimo. Nella città telematica gli altri appaiono solo come oggetti di piacere, senza restrizioni (possono essere eliminati dallo schermo - e quindi dal mondo - quando finiscono di divertire). Hanno diritto di esistere solo in quanto offrono piacere, un diritto che deve essere confermato ogni volta, a ogni successiva "accensione". Nello spazio estetico la vita è essenzialmente un solitario. Qualunque cosa venga condivisa in esso sembra accidentale e puramente superficiale, proprio come le superfici che popolano il mondo in cui una tale vita viene vissuta, o come gli stessi flaneurs: molti ma separati, spalla a spalla nella strada affollata, ma ciascuno intento a tessere silenziosamente le proprie storie fuori dello spazio condiviso, a utilizzare l'altro come ulteriore arredo scenico sul palcoscenico allestito per lo spettacolo. Nello spazio estetico l'essere-insieme è casuale e fortuito: un esser vicine di monadi chiuse nelle bolle invisibili ma inespugnabili, delle loro rispettive realtà virtuali.

Il raccogliersi della famiglia davanti al televisore esprime la stessa "partecipazione" e "unitarietà" di una sala giochi.

Ma anche questa forma di raduno familiare sta rapidamente scivolando in quel passato in cui è già stata relegata la famiglia che si riuniva per leggere, chiacchierare, cantare.

Queste attività sono rare nelle case disseminate di apparecchi televisivi, attrezzate con impianti stereo personali, lettori portatili e tante consolle per giocare al computer quanti sono i membri della famiglia. Ora il flaneur non ha motivo di sospendere i suoi giri una volta rientrato tra le mura domestiche. Gli altri membri della famiglia dovranno faticare sempre più per tener testa (se non addirittura per sostituirsi) agli allettamenti dell'onnipresente città telematica in quanto

oggetti di divertimento e di piacere. E questo è esattamente ciò che sono, una volta assoggettati ai meccanismi di costruzione dello spazio estetico: oggetti di divertimento e di piacere. Soltanto in questa veste essi possono acquistare un'esistenza individuale, visibile e riconosciuta.

L'alternativa è lo sfondo grigio contro cui si stagliano gli oggetti che procurano piacere, o il "fruscio" che disturba l'armonia del suono. Le attrazioni della città telematica valgono come criteri nel mondo in cui lo spazio è organizzato in base a canoni estetici. In questo mondo la prossimità dipende dalla quantità di allegria e divertimento che l'altro riesce ad assicurare. La portata della prossimità definisce l'area della gaiezza, dello "spassarsela, dello "stare allegri".

Non si attraversa impettiti lo spazio estetico - ci si va a far baldoria, a vivere un'avventura; si scherza e si fa festa, ci si diverte - si gioca, si gioca giocando. Gli altri che fanno il loro ingresso nello spazio estetico devono chiederne l'ammissione mostrando quanto valgono nel creare divertimento. Se la loro domanda viene accettata, i biglietti sono validi per un solo ingresso, e la lunghezza della permanenza non è determinata in anticipo.

Il valore-divertimento deve essere rinnovato e reintegrato continuamente, in forme sempre più allettanti, perché deve contrastare un calo inevitabile, dovuto alla consuetudine e alla noia; può contare su una più lunga permanenza solo chi sviluppi la capacità di creare dipendenza; ma in questo campo droghe e apparecchiature sofisticate, capaci di garantire una scorta infinita di giochi sempre nuovi, hanno un vantaggio decisivo sugli uomini.

Il proprietario dello spazio estetico ha il diritto di rifiutarsi di assistere i clienti che non gradisce, secondo la sua discrezione. Qui non esistono negoziazioni, contratti: solo il piacere reciproco, finché dura.

Se da un lato la costruzione dello spazio sociale punta (senza necessariamente raggiungere lo scopo) alla "strutturazione", alla chiarezza delle divisioni, alla stabilità delle categorie, alla monotonia e alla ripetitività, alla prevedibilità alla certezza assoluta che le aspettative si tradurranno in realtà, dall'altro la costruzione dello spazio estetico persegue la vaghezza e le suddivisioni non rigide, lo shock della novità, del sorprendente e dell'inatteso: aspettative, queste, che sono sempre più rapide della realtà, e che quindi la precedono.

Ritengo che il declino del matrimonio, la tendenza sempre

crescente a sostituire i modelli più stabili, ortodossi, della famiglia con varie forme di "convivenza" (tutte programmaticamente temporanee, senza vincoli, senza certezze), l'entusiasmo per l'unione sperimentale, discontinua e temporanea, e altre manifestazioni di proteofilia, siano tutti effetti collaterali dell'erosione dello spazio sociale da parte di quello estetico, e della graduale sostituzione dei criteri e dei meccanismi di produzione dello spazio sociale con quelli di produzione dello spazio estetico.

La costruzione dello spazio morale: distruzione dello spazio estetico.

Nei mondi in cui lo spazio è organizzato in base a criteri cognitivi ed estetici, la costruzione dello spazio morale non trova posto. In entrambi, gli impulsi morali sono corpi estranei ed escrescenze patologiche. Nello spazio sociale-cognitivo perché indeboliscono l'impersonalità altezzosa e indifferente delle regole e rovinano la purezza della ragione con le macchie indelebili del sentimento. Nello spazio sociale-estetico perché tendono a fissare, bloccare e immobilizzare cose che traggono il loro potere di seduzione esclusivamente dal fatto di essere in movimento e pronte a scomparire a comando.

Lo spazio estetico è rappresentato da vari gradi di intensità del piacere. La quantità di conoscenza è inversamente proporzionale alla distanza estetica, perché gli oggetti meno conosciuti e meno conoscibili possiedono il valore-divertimento maggiore. Il nuovo e sorprendente (il misterioso, al tempo stesso abbagliante e vagamente inquietante, il sublime) viene attirato nella prossimità estetica; si allontana, verso l'esteticamente "distante" e remoto, non appena la novità si trasforma in familiarità e l'eccitazione in noia.

Gli affanni e le difficoltà caratteristici dello spazio estetico nascono dalla fastidiosa propensione della novità a svanire e del mistero a chiarirsi nel momento in cui gli oggetti vengono avvicinati per poterne trarre piacere. La costruzione dello spazio estetico, diversamente da quella dello spazio cognitivo, non può - non deve - mantenere fissi gli oggetti. L'immobilità è il suo peccato mortale, la precisione e la durezza delle mappe il suo mortale pericolo.

Lo spazio estetico, potremmo affermare si consuma

interamente durante il processo della sua produzione; esso dissolve i suoi potenziali sedimenti prima che abbiano il tempo di precipitare e solidificarsi. Per questa ragione rifiuta tutto ciò che è eterno, tutto ciò che ferma il tempo, e qualsiasi cosa possa determinare questa condizione. L'attaccamento morale è la sua maledizione: esso interrompe il libero vagare dell'attenzione, e l'attenzione, se fissata, si esaurisce e viene meno. La posizione morale, a causa della sua malsana propensione a foggiare le proprie catene nella forma di responsabilità dell'altro (che trasforma l'Altro da oggetto di appagamento in Volto che chiede) è un nemico giurato del movimento, l'essenza della costruzione dello spazio estetico. La posizione morale mantiene fissa l'attenzione sul suo oggetto più a lungo di quanto essa vi sarebbe rimasta se non avesse avuto vincoli: rende l'attenzione stessa una fonte di responsabilità, e la responsabilità comporta la necessità di mantenere fissa l'attenzione finché il Volto lo esige.

In altre parole, la responsabilità è un sedimento duraturo, la conseguenza dell'attenzione; ma l'attenzione ha la capacità di costruire lo spazio estetico solo finché vaga liberamente ed esplora l'intreccio di possibilità senza preoccuparsi delle conseguenze delle sue soste precedenti.

In linea di principio, il valore-divertimento è nemico della responsabilità morale e viceversa. I nemici, tuttavia, di tanto in tanto possono vivere in pace, o anche collaborare, aiutarsi e infondersi l'un l'altro nuovo vigore. Il modello dell'"amore riuscito" è l'esempio principale di una tale collaborazione il rispetto per il mistero nell'amato, la coltivazione della differenza, la repressione della tendenza al possesso, il rifiuto di soffocare l'autonomia della persona amata con lo strumento del dominio, preservare e reintegrare il sublime, l'ignoto, l'oscuro, ciò che fa paura nel partner, e mantenere così vivo il valore sia morale sia estetico dell'unione. Per riuscire in quest'impresa, tuttavia, chi ricerca l'appagamento estetico deve essere anche una persona morale. Deve accettare i limiti e i vincoli che la costruzione dello spazio estetico tende a eliminare. Solo così la frenesia e la confusione che accompagnano la costruzione dello spazio estetico possono produrre come risultato uno spazio estetico, il quale sarà in ogni caso anche uno spazio morale.

L'impresa può avere successo solo in quanto risultato di una collaborazione, che può essere raggiunto solamente con la rinuncia.

Terra di nessuno, terra di qualcuno

Così si esprime Alan Wolfe alla fine della sua analisi, estremamente originale, delle cause sociali del comportamento morale e delle loro pretese concorrenti: "Considerato il paradosso della modernità, essere ambivalenti - specialmente quando sono molti gli elementi rispetto a cui esserlo - è sbagliato solo in parte, e forse è sostanzialmente giusto. [29].

L'ambivalenza in cui il soggetto morale si muove, e in cui deve vivere e agire, è una combinazione di elementi diversi; abbiamo già individuato ed esaminato molti dei suoi livelli e delle sue dimensioni.

L'atto morale in quanto tale è intrinsecamente ambivalente, in quanto determina sempre in modo precario il confine sottile tra cura e dominio, tolleranza e indifferenza. Nella rete complessa delle reciproche dipendenze, le conseguenze di qualsiasi azione sono destinate a essere ambivalenti; di nessuna azione, non importa quanto nobile, altruistica e giovevole per qualcuno, si può davvero dire che non recherà danno a coloro ai quali può capitare di ritrovarsi senza volerlo al suo estremo ricevente. L'ambivalenza viene costantemente generata e reintegrata dalle pressioni incrociate della socializzazione e della socialità delle norme a guardia dello spazio sociale e degli impulsi morali che producono lo spazio morale. L'adiaforia approvata socialmente si scontra con l'impulso morale, rendendo controversa anche la questione dei confini della preoccupazione e del dovere morali.

Seguire i segnali ufficiali non offre una certezza maggiore del fatto di essere moralmente nel giusto di quella che induce a ignorarli e a scegliere un proprio percorso nella giungla. L'abisso dell'immoralità attende l'incauto a entrambi gli estremi dell'obbedienza alle regole della convivenza socialmente raccomandate e imposte.

Sempre e dovunque la ricerca dell'appagamento estetico sfida le pressioni della responsabilità morale, ma a meno che non venga costantemente ringiovanita dall'appagamento estetico, la responsabilità può perdere la propria lucidità, la propria identità morale, e cristallizzarsi nel guscio vuoto del dovere dettato dalle regole. Nessuna soluzione unilaterale ad alcuno di questi problemi è infallibile. La persona morale non può sconfiggere l'ambivalenza; può solo imparare a vivere con essa.

L'arte della morale (mi si perdoni l'ossimoro) può essere solo l'arte di vivere con l'ambivalenza, e assumersi la responsabilità di quella vita e delle sue conseguenze. Il contesto della vita, costantemente soggetto alla pressione di forze e motivi slegati e scoordinati, è caotico, confuso e fonte di confusione. Non è facile essere una persona morale, e questa stessa affermazione è di cattivo auspicio per la morale, perché può essere pronunciata solo alla luce di un fallimento morale già occorso, come confessione o difesa. Non c'è da stupirsi delle continue offerte avanzate con l'intento di liberare il soggetto dal fardello della responsabilità morale, e non c'è da stupirsi che molti trovino queste offerte irresistibili.

Wolfe ne analizza due, molto comuni: il mercato e lo stato che concorrono entrambi a espropriare l'autorità morale di quella che Wolfe chiama "società civile" (un termine molto abusato, che in questo caso si presume denoti ciò che rimane del contesto sociale una volta eliminati gli aspetti economici amministrati dal mercato e quelli politici gestiti dallo stato): "I problemi che sorgono dal fatto di fare assegnamento su stati e mercati sono complessi perché entrambe le forze concepiscono il soggetto morale come colui che osserva le regole, e non come colui che le elabora". [30].

Il mercato determina l'opinione (ovviamente allettante per il tormentato soggetto morale) che la scelta del consumatore sia la sola scelta che conti, in quanto rappresenta la sola scelta che potrebbe accrescere la felicità umana; per distinguere l'atto giusto da quello sbagliato "spender bene il proprio denaro" non sarà forse il miglior criterio immaginabile, ma sicuramente è il migliore che esista; "non possiamo permetterci più di quanto ci possiamo permettere" è il modo più sicuro di definire il limite esterno del dovere morale. ("Il buon samaritano non avrebbe potuto fare ciò che fece se non avesse avuto denaro" è la frase celebre che Margaret Thatcher pronunciò il giorno in cui si assunse la responsabilità dei valori della nazione.) Se solo ciascuno di noi servisse bene il proprio interesse, la mano invisibile servirebbe tutti noi servendo l'interesse che tutti condividiamo.

Con la mano invisibile in servizio ventiquattr'ore al giorno, i soggetti morali visibili potrebbero dormire sonni tranquilli. Lo stato produce un analogo effetto soporifero sulla coscienza morale. Certo, i suoi poteri immani permettono di soccorrere vittime lontane, che non potrebbero essere aiutate da un'istituzione che non fosse in grado di offrire una così piena assistenza. Ma portare soccorso è ora responsabilità dello

stato, come lo sono le decisioni sull'importanza relativa dei bisogni e dei bisognosi. Una volta di più, il soggetto morale viene anestetizzato. Ora gli viene risparmiata l'agonia morale, ma la sua vigilanza morale, e la sua capacità morale, diventano sempre più deboli. Non saranno molto utili se (o quando) lo stato deciderà di usare la propria autorità morale, ora incontrastata, per scopi immorali. Paradossalmente, lo stato moderno e il mercato moderno "demodernizzano" ciò che subisce il loro impatto; entrambi ridimensionano la più moderna delle qualità della persona moderna: la capacità di scegliere in autonomia, e di scegliere dove ciò conta davvero.

Entrambi occultano la realtà della condizione morale moderna, entrambi nascondono il fatto che, alla fine, tutti i surrogati della coscienza morale non fanno che attenuare la responsabilità morale e rendere l'azione morale più difficile, senza cambiare nulla o quasi nulla nell'inguaribile solitudine della persona morale, posta di fronte all'aporia e all'ambivalenza della propria condizione morale.

Nessun mediatore e nessuno "stato eteronomo" potranno cambiare la realtà delle cose, secondo cui, in ultima analisi, si tratta - come si è sempre trattato - di saper agire come agenti morali di se stessi. Se le soluzioni offerte dal mercato e dallo stato per superare l'ambivalenza morale sono illusorie, o ingannevoli, o entrambe, i soggetti morali a chi dovrebbero rivolgersi per riappropriarsi della loro autonomia morale? Ovviamente, non alle istituzioni intermedie che promettono di assumersi le loro responsabilità morali e di esercitarle al loro posto, bensì a un ambiente che li metta nella condizione di far fronte da soli alle responsabilità morali e agire di conseguenza.

Ma dove trovare un ambiente del genere? Wolfe ripone le sue speranze nella "società civile", concepita come ambiente adatto a una "pratica negoziata tra soggetti che apprendono e possono crescere, da un lato, e una cultura capace di modificarsi, dall'altro".

La negoziazione comporta un processo continuo ma privo di una direzione prestabilita, e i cui risultati non possono essere previsti con sicurezza. In un simile ambiente il trionfo della morale non è in alcun modo assicurato in anticipo; rimane perennemente in dubbio. Né prediche solenni né regole giuridiche severe possono far molto per rendere meno precario il destino della morale.

La consapevolezza del fatto che le cose stanno in questo modo, che tutte le promesse, di qualsiasi genere, di porre

termine a questo stato di cose sono - devono essere - ingenui o false, è la migliore opportunità per la morale. E anche la sua unica speranza.

Questa opportunità non è del tutto illusoria, e la speranza non è del tutto infondata. Considerato il numero stupefacente di piccoli movimenti di muscoli, tendini e ossa che devono essere coordinati e sincronizzati nell'atto di andare in bicicletta, non sarebbe ingiustificato affermare che l'andare in bicicletta è teoricamente e praticamente impossibile; ma le persone vanno in bicicletta (benché spesso perdano l'equilibrio muscolare e talvolta cadano).

Analogamente, le persone agiscono come soggetti morali e assecondano l'impulso della responsabilità morale (benché spesso perdano l'equilibrio morale e talvolta cadano). "Le persone possono mettere in atto molte pratiche per sostenere, per scegliere e per abbandonare i loro amici," afferma Hubert Dreyfus. [31]. Queste sono, tuttavia, pratiche non-razionalizzate (si potrebbe andare oltre: non-razionalizzabili).

Non hanno scopi diversi da quello di essere misteriosamente appaganti in sé; non offrono pressoché criteri in base a cui valutare la loro "efficacia". ("Quando trovate degli amici utili per la vostra salute e la vostra carriera," afferma Dreyfus, "state sperimentando un nuovo genere di amicizia, razionale e tecnologico." Potremmo aggiungere: anche quando trovate degli amici utili per la vostra allegria e il vostro divertimento state sperimentando un nuovo genere di amicizia, un'amicizia in cui sono gli amici a essere utili a voi, e non voi a loro.) Per questa ragione tali pratiche sono pressoché incapaci di difendere se stesse sul piano del discorso; quando gli esperti provano a farlo, tradiscono la natura delle loro pratiche e trascendono l'ambito in cui le loro capacità sono sufficienti a generarle e sostenerle. Il riscatto discorsivo distrugge proprio quella realtà morale che si propone di riscattare: "Volete legiferare sulla qualità della vita, ma guardate che cosa buffa vi succede: la qualità della vita perde ogni aspetto affettivo e spontaneo".

Forse queste non sono buone notizie.

Forse sarebbe meglio (sarebbe certamente meno disagiata, più comoda) se potessimo rappresentare le nostre pratiche morali non-razionalizzabili e non-riscattabili nel discorso come rispondenti ad alcuni principi assoluti, fermi e universalizzabili; o forse il guadagno in quel caso supererebbe quanto meno le perdite. Questo però non si può fare, né si può fare molto, per quanto strenua sia la ribellione della mente

moderna, logica, o dello spirito postmoderno, estetico. L'ambivalenza della condizione morale e la conseguente incertezza della ricerca morale stanno qui. Questa, forse, è la maledizione della persona morale, ma è anche, certamente, la sua maggiore opportunità. Si potrebbe far peggio che ripetere con Arne Johan Vetlesen che "la responsabilità degli altri, come capacità, è la conseguenza e il compimento del vivere con gli altri" vissuto "come esperienza del "noi". [32].

In effetti si tratta di un compimento e i compimenti, come sappiamo, sono quello che sono perché possono compiersi o no. Tuttavia, parlando in termini etici, l'essere per precede l'essere con, e nel momento stesso in cui l'io comincia a interagire con l'altro è già responsabile della buona e della cattiva sorte dell'altro. L'unico spazio in cui l'atto morale può essere compiuto è lo spazio sociale dell'"essere con", perennemente occupato a respingere le pressioni incrociate dei meccanismi di produzione dello spazio cognitivo, estetico e morale.

In questo spazio, la possibilità di agire in base ai suggerimenti della responsabilità morale deve essere salvata, o ristabilita, od offerta nuovamente; nonostante le difficoltà talvolta schiaccianti la responsabilità deve sostituire la sua priorità, ormai senza valore o dimenticata, con la superiorità sui calcoli tecnico-strumentali; una superiorità fondata, come sostiene Vetlesen, sulla continua "esperienza del noi". Se ciò avverrà, avverrà soltanto come compimento. Non esiste, né esisterà mai, alcuna garanzia che ciò avverrà. Eppure accade, quotidianamente, continuamente, ogni volta che le persone mostrano dedizione, amore, e recano soccorso a chi ne ha bisogno.

Note al Capitolo 6

- [01] - A. Schutz, Th. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, trad. ingl. di R. M. Zaner, H. T. Engelhardt Jr., Heinemann, London 1974, pp. 4-5.
- [02] - A. Ussher, *Journey through Dread*, Devin-Adair, New York 1955 p. 80.
- [03] - A. Schutz, Th. Luckmann, *The Structures of the Life-World*, cit. pp. 40-41.
- [04] - Ivi, p. 80.
- [05] - L. Mumford, *The Culture of Cities*, Harcourt, Brace & Co., New York 1938, p. 29; trad. it. di E. e M. Labò, *La cultura della città*, Edizioni di Comunità, Milano 1963. D'altro canto, avvento dell'individuo padrone di sé" trasformò l'età moderna in "un mondo governato dalle idee di sicurezza e di salvezza", perché stabilizzazione ed equilibrio cominciavano a diventare incerti (ed.orig. p. 64).
- [06] - E. Leach, *Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse*, in *New Directions in the Study of Language*, a cura di E. H. Lenneberg, University of Chicago Press, Chicago 1964, pp. 36-37. In particolare Leach proponeva di considerare l'"ambiguità amico/nemico", che separa il prossimo dagli altri elementi della serie, come equivalente semiotico dell'"alternarsi di amicizia e ostilità", che caratterizza gli atteggiamenti verso il "gioco" (P 44).
- [07] - G. Simmel, *Philosophie des Geldes* (1900), Duncker & Humbolt Leipzig 1977; trad. it. di A. Cavalli, R. Liebhart, L. Petrucchi, *La filosofia dei denaro*, Utet, Torino 1984, p. 332.
- [08] - E. Goffmann, *Relations in Public: Microstudies of the Public Order*, Allen Lane, London 1971, p. 312 trad. it. di P. Dorfles *Relazioni in pubblico. Microstudi sull'ordine pubblico*, Bompiani, Milano 1981, p. 202. Essere collocati in una tale sfera, secondo Goffmann, significa chiedere solo disattenzione civile e ricambiare la "cortesia". "Le forme di disattenzione civile tra persone che mentre sono impegnate nelle proprie faccende si comportano con reciproca circospezione, educazione e fugace attenzione, possono essere mantenute, ma dietro queste apparenze normali gli individui possono stare sul chi vive, incerti tra fuggire o, se necessario, accettare lo scontro." Per tutto il tempo in cui viene mantenuta, la disattenzione civile permette di conservare "l'aspetto manifesto dell'ordine pubblico" (pp. 214, 215; ed. orig. pp. 331-332).
- [09] - Un'esauriente descrizione etnografica e una convincente analisi delle tecniche per evitare il contatto visivo indispensabili a chi vive in una città ("uno straniero tra stranieri"; o, come si esprime una volta Benjamin Nelson, l'"alterità universale") si trovano in L. H. Lofland, *A World of Strangers: Order and Action in Urban Public Space*, Basic Books, New York 1973. Secondo Lofland, la chiave per la sopravvivenza urbana è la "capacità di stabilire relazioni superficiali, passeggiare, limitate" (p. 178); questo è il compito che le

tecniche di disattenzione svolgono, insieme con altre strategie specificamente urbane.

- [10] - Cfr. H. Plessner, *Über Menschenverachtung in Diesseits der Utopie*, Suhrkamp, München 1974. La perdita del volto, sostiene Plessner, è la conseguenza inevitabile di quel guardarsi l'un l'altro "a distanza" di cui il mondo contemporaneo non può fare a meno, nonostante debba pagarla con una deindividualizzazione.
- [11] - G. Simmel, *Die Grossstädte und die Geistesleben*, in "Jahrbuch der Gehestiftung", 1903, IX, ora in *Brücke und Tur, Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*, K.F. Koehler Verlag, Stuttgart 1957; trad. it. di R. Solmi, *La metropoli e la vita spirituale*, in *Tecnica e cultura. Il dibattito tedesco fra Bismarck e Weimar*, Feltrinelli, Milano 1979, p. 70. Cfr. anche trad. it. di P. Jedlowski, R. Siebert, *La metropoli e la vita dello spirito*, Armando Armando, Roma 1995, p. 43.
- [12] - M. Kundera, *Nesmrtnost* (1990), trad. it. di A. Mura, *L'immortalità*, Adelphi, Milano 1990, pp. 322, 323. Nessun episodio, riassume Kundera, "è condannato a priori a restare per sempre un episodio, poiché ogni avvenimento anche il più irrilevante, nasconde in sé la possibilità di diventare prima o poi la causa di altri avvenimenti e trasformarsi così in una storia o in un'avventura" (p. 323).
- [13] - R. Sennet, *The Fall of Public Man*, Cambridge University Press, Cambridge 1974, pp. 12-14; trad. it. di L. Trevisan, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, Bompiani, Milano 1982, pp. 12-14.
- [14] - Un ottimo esempio è costituito dalle istruzioni impartite alle forze di polizia da poco presenti a Derby, nel 1835, che permettono anche di comprendere quale fosse la ragione principale dell'istituzione di un corpo di professionisti incaricati di difendere l'ordine: "Le persone che stazionano o s'attardano sui marciapiedi senza un motivo valido, in modo tale da impedire di transitarvi liberamente [...] possono essere prelevate e condotte davanti a un magistrato" (citato da A. Delves, *Popular Recreations and Social Conflict in Derby, 1800-1850*, in *Popular Culture and Class Conflitt, 1590-1914: Explorations in the History of Labour and Leisure*, a cura di E. e S. Yeo, Harvester, Brighton 1981, p. 95).
- [15] - N. Elias, J. L. Scotson, *The Established and the Outsiders: A Sociological Inquiry into Community Problems*, Frank Cass, London 1965, pp. 81, 95; cfr. trad. it. parziale, *Gli integrati e gli outsiders*, in *Vicinanza e lontananza*, a cura di S. Tabboni, Franco Angeli, Milano 1986, pp. 155-185.
- [16] - S. Mennell, *Norbert Elias: Civilization and the Human Self-Image*, Blackwell, Oxford 1989, p. 122.
- [17] - C. Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, Plon, Paris 1955; trad. it. di B. Garufi, *Tristi tropici*, il Saggiatore, Milano 1960, in particolare il capitolo 38.
- [18] - In *Modernity and the Holocaust*, cit., (trad. it. cit.) ho analizzato le conclusioni di una ricerca condotta tra "i giusti", cioè tra coloro che

nell'Europa occupata dai nazisti assisterò le vittime del genocidio nazista in aperta contrapposizione tanto con le autorità costituite, quanto, spesso, con le pressioni esercitate dall'opinione della maggioranza. Il dato più interessante emerso da questa ricerca è l'assenza di ogni correlazione tra l'assunzione di una responsabilità morale suprema e tutti i fattori "oggettivi" od oggettivamente ritenuti le "determinanti sociali" del comportamento. Ciò significa che in base a tutti i criteri che vengono o che possono essere stabiliti dalle autorità costituite, la condotta ispirata a principi morali appare totalmente imprevedibile, e perciò - e questo è ancora più preoccupante - incontrollabile.

- [19] - Cfr. D. Gow, *Hostel Plan Tests Liberal Conscience* in "The Guardian", 2 dicembre 1992, p. 7. "Un progetto per i profughi di Heidelberg bocciato dagli abitanti delle zone interessate," ha commentato l'autore del pezzo. Si pensi, d'altro canto, alla difficoltà incontrata da Schleicher nel far aderire lo stereotipo negativo dell'"ebreo astratto" all'immagine dell'"ebreo della porta accanto", oppure al disappunto di Himmler per il fatto che ognuno degli uomini delle ss, disponibili a sterminare gli ebrei come razza, conoscesse e frequentasse un "ebreo buono" che meritava di essere risparmiato (si veda Z. Bauman, *Modernità e Olocausto*, cit., p. 254).
- [20] - J. Huizinga, *Homo ludens: Proeve eener bepaling van het spelement der cultur*, Amsterdam 1938; trad. it. di C. von Schendel, *Homo ludens*, Einaudi Torino 1973.
- [21] - J. Baudrillard, *De la séduction*, Editions Galilée, Paris 1979, trad. it. di R. Lalli, *Della seduzione*, Cappelli, Bologna 1980, p. 182.
- [22] - H. Bech, *Living Together in the (Post) Modern World*, relazione presentata nella sessione su *Changing Family Structures and New Forms of Living Together* alla European Conference of Sociology, Vienna, 26 agosto 1992; citato dal testo fotocopiato.
- [23] - G. Pollock, *The View from "Elsewhere": A Politics of Feminist Spectatorship - Reading around "Bar at the Folies-Bergère"* (manoscritto).
- [24] - W. Benjamin, *Charles Baudelaire. Ein Lyriker im Zeitalter der Hochkapitalismus*, Tiedemann, Frankfurt a. M. 1969; trad. ingl. di H. Zohn, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, Verso, London 1983, p. 69 [Cfr. W. Benjamin, *Das Passagen-Werk*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1982; trad. it. di G. Russo, *Parigi, capitale del diciannovesimo secolo. I "passaggi" di Parigi*, Einaudi, Torino 1986, in particolare gli appunti sul flâneur, pp. 543-590 (N.d.T.).
- [25] - Ivi, pp. 36-37 [trad. it. di R. Solmi, tratta da W. Benjamin, *Parigi. La capitale del diciannovesimo secolo*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, p. 140 (ed. orig. Schriften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1955); cfr. anche W. Benjamin, *Parigi, capitale del diciannovesimo secolo*, cit., p. 77 [N.d.T.].
- [26] - Si veda E. Goffman, *Interaction Ritual*, Doubleday, Garden City 1967. In particolare al capitolo intitolato *Where the Action Is*, pp. 149-270; trad. it. di D. Cabrini, A. Evangelisti, V. Mortara, *Modelli di interazione*, il Mulino, Bologna 1971, pp. 167-312 [N.d.T.].

- [27] - Ch. Baudelaire, *A une passante* in *Oeuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris 1961; trad. it. di G. Raboni, *A una Passante* in *Poesie e prose*, Mondadori, Milano 1973, p. 189.
- [28] - R. Sennet, *Il declino dell'uomo pubblico. La società intimista*, cit., pp. 1214 (ed. orig. cit. pp. 12-15).
- [29] - A. Wolfe, *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*, cit., p. 211.
- [30] - Ivi, p. 22. Il "paradosso della modernità", secondo Wolfe, è che "più moderni diventiamo, più è probabile che dovremo fare assegnamento su mercati e stati per i nostri codici morali. [...] Ma più la società civile si indebolisce, più difficile è essere moderni perché diventa più difficile trovare modi pratici di equilibrare gli obblighi nelle sfere vicine e lontane della società" (p. 246).
- [31] - Cfr. B. Flyvbjerg, *Sustaining Non-rationalized Practices: Body-Mind Power and Situational Ethics: An Interview with Hubert and Stuart Dreyfus*, in "Praxis International", vol. II, n. I (1991), pp. 93-113. Vedi anche H. e S. Dreyfus, *What is Morality: A Phenomenological Account of the Development of Ethical Expertise*, in *Universalism versus Communitarianism*, a cura di D. Rasmussen, Mit Press, Cambridge (Mass.) 1990.
- [32] - Cfr. A. J. Vetlesen, *Why Does Proximity Make a Morale Difference?*, cit., pp. 371 - 386.

CAPITOLO 7.

Morali private, rischi pubblici.

Non sono d'accordo con gli ingegneri e i tecnologi che credono di poter risolvere i problemi che ci stanno di fronte con l'ausilio della cosiddetta "messa a punto tecnologica". [...] I problemi sollevati dal progresso tecnologico sono probabilmente irrisolvibili.

MAX BLACK.

La messa a punto tecnologica [*technological fix*] contestata da Max Black nella citazione riportata sopra si riferisce alla nozione, decisamente condivisa da ingegneri, tecnologi e scienziati, secondo cui "quando si incontra una difficoltà tecnica si può sempre contare di risolverla inventando un altro gadget tecnologico". [01].

La messa a punto tecnologica si riferisce al doppio assioma secondo cui ciò che si può fare è anche ciò che si deve fare.

Nella nostra epoca la tecnologia è divenuta un sistema chiuso: essa postula il resto del mondo come "ambiente", come fonte di nutrimento, di materia prima trasformabile dalla tecnologia, o come discarica per i rifiuti (si spera riciclabili) prodotti da tale trasformazione; inoltre, definisce le proprie disavventure o i propri misfatti come effetti della propria insufficienza, e i "problemi" che ne derivano come necessità di un suo incremento: più "problemi" la tecnologia produce, più c'è bisogno di tecnologia.

Solo la tecnologia può "far progredire" se stessa, curando le malattie di ieri con i miracolosi medicamenti di oggi, prima che i loro effetti collaterali si manifestino domani e richiedano nuovi e migliori farmaci. Questo, probabilmente, è l'unico problema "sollevato dal progresso tecnologico" davvero e del tutto "irrisolvibile": non esiste una via d'uscita dal sistema chiuso.

Non è tanto la questione dei problemi che esigono un incremento di tecnologia, quanto la presenza stessa delle capacità tecnologiche a "problematizzare" inevitabilmente quegli aspetti del mondo che altrimenti non sarebbero visti come "problemi" (cioè, come situazioni "sbagliate" che

richiedono di essere decisamente modificate "in meglio"). Né coloro ai quali è stato insegnato ad aspettarsi alla fine la beatitudine, né coloro che invece si aspettano solo la dannazione, possono far altro che contribuire allo sviluppo tecnologico.

Al primo sguardo, il sistema chiuso che ci interessa qui si presenta come un sistema di credenze autoconvalidanti: una tecnologia che compila il vocabolario della storia del mondo in un modo che non permette altro che l'azione tecnologica e che traduce qualsiasi preoccupazione e difficoltà in un'esigenza di messa a punto tecnologica. Per ciò che riguarda il bisogno di legittimazione, questo sistema chiuso si autopropaga e auto-perpetua; esso produce la propria giustificazione. Nessuno ha descritto questa importante qualità con più acutezza di Jacques Ellul.

La tecnologia, sostiene Ellul, non ha più bisogno di legittimazione; o, diremo meglio, essa è divenuta la propria legittimazione. La stessa disponibilità di risorse tecnologiche inutilizzate o sottoutilizzate ("Possiamo fare qualcosa"; "Abbiamo i mezzi e il knowhow"; "Possiamo procedere alla messa a punto") esige la loro applicazione; le risorse tecnologiche, per così dire, legittimano a sufficienza le loro conseguenze rendendone in tal modo imperativo l'uso, quali che siano i risultati. La tecnologia non avanza mai in direzione di qualcosa se non perché viene spinta da dietro. I tecnici non conoscono il motivo per cui lavorano, e generalmente non se ne preoccupano. Essi lavorano perché dispongono degli strumenti che consentono loro di eseguire un certo compito, di condurre a termine con successo una nuova operazione. [...]. Non c'è alcuna aspirazione a uno scopo; c'è la spinta di un motore collocato alle proprie spalle e che non ammette alcuna sosta delle macchine. [...]. L'interdipendenza degli elementi tecnologici permette moltissime "soluzioni" per le quali non vi sono problemi. [...]. Dato che possiamo sbarcare sulla luna, che cosa potremo fare lì e a quale scopo? [...] Quando i tecnici hanno raggiunto un certo livello di competenza nel settore delle comunicazioni, dell'energia dei materiali, dell'elettronica, della cibernetica ecc., tutti questi elementi si sono combinati e hanno mostrato che avremmo potuto esplorare il cosmo ecc. Ciò è stato fatto perché poteva esser fatto. E questo è tutto. [02].

Si potrebbe affermare che la messa a punto tecnologica si riferisce non tanto all'insieme dei mezzi e delle risorse a disposizione dell'azione - gadgets ingegnosi e le capacità di

usarli quanto al carattere incondizionato dell'imperativo di "fare qualcosa", quale che sia il "qualcosa" che si può fare o, eventualmente, non fare. Se qualcosa si può fare, si deve fare e si farà. I mezzi giustificano il fine, qualunque fine i mezzi possano produrre: i risultati sono significativi perché c'è il know-how. Alle soglie della rivoluzione tecnologica moderna Auguste Comte espresse lo spirito del tempo con grande acume e perspicacia nella sua famosa definizione di progresso: "Savoir pour prévoir, prévoir pour pouvoir". Pouvoir - essere in grado, essere capace di - come obiettivo ultimo, definitivo, come obiettivo "puro", che non è un mezzo per arrivare a qualcos'altro diverso da sé e che perciò non ha bisogno di giustificarsi facendo riferimento a quel qualcosa d'altro. Non importa quoi on peut faire purché on le peut faire.

La meta del progresso moderno ("progresso moderno" è un pleonasma; solo la modernità pensa a se stessa come a un movimento progressivo) non è fare questo o quelle cose che si possono specificare in anticipo, ma accrescere la capacità di fare qualsiasi cosa l'"uomo" possa desiderare che sia fatto. (L'"uomo" non può desiderare qualcosa che ancora non sa di poter avere.) La messa a punto tecnologica è prima la dichiarazione di indipendenza dei mezzi dai fini e poi, definitivamente, l'annuncio della sovranità dei mezzi sui fini. "Ecco la macchina, viaggiate." La meta non è importante; importante è avere la macchina. Ciò che conta è trovarsi in una posizione tale da considerare tutti i luoghi come possibili mete, nient'altro.

Nella versione originale di Esiodo del mito prometeico, Prometeo viene punito dagli dei per averli ingannati nella divisione della carne sacrificale, egli paga il fio del suo tentativo arrogante di modificare l'ordine prestabilito delle cose, della sua vergognosa sfacciataggine, che lo ha indotto a trafficare con cose di cui a nessun essere umano era permesso occuparsi. Il dramma di Esiodo era destinato a un pubblico di persone che vivevano la loro vita come strenua difesa dei modelli del passato, di un'epoca che era stata "d'oro" perché non aveva conosciuto la minaccia del declino. Per quel pubblico, il passato era la sicurezza e il futuro il pericolo; la sofferenza era l'effetto collaterale della frattura occorsa nella tradizione, e in quanto tale un allontanamento da ciò che le cose sono e dovrebbero rimanere per ordine del volere sovraumano degli dèi. Solo nella successiva interpretazione di Eschilo il mito fu capovolto: il Prometeo di Eschilo subì la sua crudele punizione per aver recato agli uomini "le arti non solo

della guarigione, della matematica, della medicina, della navigazione e della divinazione ma anche dell'estrazione e della lavorazione dei metalli". [03].

Gli dèi non sono più i custodi di un ordine che protegge gli uomini dal declino. Ora essi sono gretti e sospettosi, e si aggrappano ai "costumi tradizionali" perché significano, innanzitutto il loro privilegio. Mentre gli uomini avanzano, gli dèi cercano di spingerli indietro. Prometeo non è più un imbroglione e un criminale da punire, ma un eroe perseguitato. Si era trasformato in un eroe quando Atene - unica tra le antiche civiltà - aveva imboccato la moderna, provocatoria e audace via dell'ignoto, che può essere aperta e indicata soltanto dalla capacità dell'uomo di mettersi in cammino. "L'estrazione e la lavorazione dei metalli", più di ogni altra cosa, resero gli uomini capaci di incamminarsi verso mete precise, permettendo loro di liberarsi dalla più odiosa delle catene: quella dei fini stabiliti, predeterminati, della vita. "La tecnica," afferma Ellul "vorrebbe ricostruire interamente la vita e la sua struttura perché sono state costruite malamente." Ma "costruite malamente" significa solo costruite diversamente da come sarebbe stato possibile se fossero stati usati gli strumenti tecnici disponibili si tratta di un ragionamento palesemente tautologico, e proprio per questo invulnerabile. La tecnologia è definita dalla "completa separazione dell'obiettivo dal meccanismo, dalla limitazione del problema ai mezzi e dal rifiuto di interferire comunque con efficacia [...]". [04].

L'indipendenza dei mezzi.

Al cuore della rivoluzione moderna è la liberazione dei mezzi dai fini (ora presentati come costrizioni). Per poter essere liberati i mezzi devono "eccedere" i fini, coloro che agiscono devono essere in grado di fare più di quanto i fini, come essi li conoscono, abbiano reso fin qui tassativo.

È questa eccedenza a infondere al mondo moderno quel suo senso di libertà unico senza precedenti. È questa eccedenza a trasformare la modernità in una continua trasgressione, una successione ininterrotta di "nuovi inizi". È questa eccedenza a strappare dal volto della realtà le maschere della sacra provvidenza o della dura inevitabilità. È questa eccedenza a condannare il passato e ciò che ne resta - la

tradizione - all'infamia e, in ultima analisi, alla "pattumiera della storia".

In un classico sulla "rivoluzione industriale" (il nome in codice dietro il quale i miti eziologici, in modo significativo, si ostinavano a nascondere il fatidico spostamento dai fini ai mezzi come primo motore degli interessi e dell'agire umani) Phyllis Deane ha individuato nella scarsità di legna e di energia "le strozzature più gravi e più diffuse dell'espansione dell'economia britannica". [05].

Il legno, in realtà, non era solo un materiale da costruzione di primaria importanza, ma anche una delle fonti principali di energia, di qualunque energia disponibile oltre a quella muscolare, limitata e non espandibile. Nessuna eccedenza era possibile perché le scorte di legna, che si ricostituivano naturalmente, rimanevano costanti. Per liberare i mezzi occorreva sfruttare fonti di energia nuove e soprattutto espandibili (almeno per un certo periodo).

Quest'impresa diede inizio nell'età moderna all'epoca dei mezzi in eccedenza, liberati dai fini (solo perché facessero prigioniero il loro antico carceriere, come sarebbe divenuto chiaro). La rivoluzione industriale, afferma Carlo M. Cipolla, "può venir definita come il processo mediante il quale una società acquisisce il controllo di vaste fonti di energia inanimata". [06].

Nell'epoca pre-industriale (cioè pre-moderna) l'energia disponibile per rendere produttivi gli sforzi dell'uomo era o animata di per sé o strettamente dipendente dalla benevolenza o dall'inclemenza della natura (cioè da forze che erano per definizione oltre la portata umana): la forza muscolare degli uomini o degli animali, la forza dei fiumi e dei venti. La loro riserva era limitata, benché infinitamente rinnovabile nel caso della forza muscolare (rinnovabile, cioè, finché le fosse stato permesso di rimanere limitata; come fanno l'atleta che guida il cavallo o l'aratore che guida il bue, da un animale si può spremere sempre un po' di forza in più, ma solo al prezzo di ipotecare la futura riserva di forza), e limitata e incostante nel caso della forza idrica o eolica. Ciò che univa le fonti di energia preindustriali era il senso di dipendenza e di costrizione che comunicavano. Solo un genere diverso di energia - un'energia che possa essere impiegata senza che il piacere suscitato dalla sua utilizzazione sia guastato dalla preoccupazione per la sua futura reintegrazione - può alimentare il senso di libertà moderno, stimolante, esuberante, "onnipotente", "primordiale".

Deane definisce la trasformazione dell'economia basata sul binomio "legno-acqua" in economia basata sul binomio "carbone-ferro" come "il risultato più importante della rivoluzione industriale". In questo modo non fa che ripetere l'autoelogio pronunciato dalla civiltà della messa a punto tecnologica: in effetti, strappare alla terra ricchezze che non dovranno mai essere reintegrate nella storia umana è un passo in avanti nella presa di coscienza di sé della modernità, addirittura il passo "più importante". Non è stato l'impianto industriale, ma la miniera l'atto di nascita dello spirito moderno e il simbolo più efficace della pratica moderna.

Ritengo che l'estrazione mineraria sia la metafora dell'intera civiltà moderna; ovvero, in altri termini, che tutte le strategie e gli atteggiamenti moderni possano essere interpretati come metafore della prospezione. L'esplosione dell'attività mineraria, nel diciottesimo e nel diciannovesimo secolo, rappresentò, come ha osservato Lewis Mumford, una rivoluzione culturale totale:

L'agricoltura crea un equilibrio tra la natura selvaggia e i bisogni sociali dell'uomo. Restituisce alla terra ciò che l'uomo le sottrae; mentre il campo arato, il frutteto, il vigneto, gli ortaggi, i cereali e i fiori sono tutti esempi di finalità disciplinata, di ordinata crescita e di bella forma. Viceversa l'attività del minatore è distruttiva; il prodotto immediato della miniera è disorganizzato e inorganico, e una volta che si è tolto qualcosa da una cava o da un pozzo non è più possibile restituirlo. Si aggiunga che nell'agricoltura la continuità dell'occupazione apporta una serie di miglioramenti del paesaggio e un suo migliore adattamento alle necessità umane mentre le miniere spesso passano dalla ricchezza all'esaurimento e dall'esaurimento all'abbandono con molta rapidità; a volte anche nel corso di poche generazioni. L'attività estrattiva dei minerali è dunque l'immagine stessa della discontinuità umana: oggi qua e domani chissà dove, oggi infervorata da vistosi guadagni e domani totalmente esausta. [07].

L'attività che permise l'accesso a tali incredibili riserve di energia acquistò il significato di epitome di un ordine umano completamente nuovo. La nuova tecnica esemplificata dall'attività mineraria rappresentò un evento totale, perché fu "l'atteggiamento della tecnologia nei confronti del mondo" a renderla possibile. Jacques Ellul sottolinea come "tale rivoluzione fosse il risultato non dello sfruttamento del carbone, quanto, piuttosto, di una modificazione

nell'atteggiamento di un'intera civiltà". Questa modificazione comportò una serie di orientamenti decisivi, tra cui la nuova "plasticità dell'ambiente sociale", conseguente alla dissoluzione dei gruppi "naturali" (cioè, paradossalmente, al rifiuto di considerare tali gruppi come "naturali") e dei "tabù sociali" che essi riproducevano e imponevano. L'effetto immediato della dissoluzione dei gruppi e dell'abbattimento delle loro barriere mentali protettive fu l'atomizzazione dell'insieme sociale, la sua scomposizione in individui isolati, vagamente definiti, privi di vincoli e liberi di spostarsi: tale atomizzazione conferì alla società la massima plasticità: una condizione decisiva per la tecnica.

La disgregazione dei gruppi sociali generò l'enorme dispersione di persone che caratterizzò il primo Ottocento ed ebbe come risultato la concentrazione di popolazione necessaria alla tecnica moderna. Di nuovo, non furono i movimenti di popolazione e le nuove colonizzazioni a rendere il mondo delle cose e delle creature umane (e delle cose umane: delle creature umane trasformate in cose) suscettibile di essere trasformato dalla tecnologia, bensì la manipolabilità degli individui ora "liberati" dalle precedenti attribuzioni e definizioni. Tali individui potevano essere, dovevano essere, e in effetti furono assoggettati ai processi di "sistematizzazione, unificazione e chiarificazione" [08] che permettono alla tecnica di prosperare e per i quali la tecnica è importante. Ma non come individui considerati nella loro interezza, per la verità: dopo essere stati separati dai "gruppi naturali" che li avevano trasformati in interi, gli individui potevano essere ulteriormente scomposti in aspetti, fattori, funzioni, ognuno dei quali avrebbe messo in moto una tecnica differente, sarebbe stato "maneggiato" separatamente, mentre gli altri sarebbero stati esclusi dal campo visivo, "messi tra parentesi" per tutto il tempo necessario. (Ritengo che "individuo" - unità in-dividuale, non-divisibile - come viene chiamato il prodotto della moderna dissoluzione delle collettività, sia un termine improprio; in realtà, tale presunto "in-dividuo" è stato importante soprattutto per la sua sorprendente divisibilità, per la sua scindibilità, cosa impensabile nel caso dei suoi predecessori, nella cui vita ruoli e azioni, per quanto diversi, erano strettamente coordinati, intrecciati e inseparabili.) Tra i due processi c'era qualcosa di più di un legame casuale.

Rendere gli uomini adatti a essere trasformati dalla tecnologia è stato un effetto della "rivoluzione tecnologica" totale nel modo di postulare e trasformare la "natura", ma una

tale rivoluzione non sarebbe stata possibile se le "risorse umane", liberate in primo luogo per essere impiegate su scala massiccia, non avessero compiuto ogni sforzo per produrre in continuazione l'eccedenza di risorse, mezzi e strumenti febbrilmente alla ricerca di fini cui servire. Come ha affermato Max Weber, il mondo evocato dalla tecnologia è un mondo "dis-incantato": un mondo privo di un significato autonomo, perché senza "intento", "scopo" o "meta". In un mondo simile, la "necessità naturale" è un abominio e un delitto, un atto di lèse-majesté contro un'umanità nobile e potente, e la resistenza della "materia inanimata" è solo una costrizione da cui liberarsi. D'altro canto, i bisogni (se indotti dalle risorse tecniche) divengono diritti umani che nulla potrebbe mettere in discussione o negare, neppure i bisogni degli altri uomini (se non indotti da tali risorse).

Nella modernità, afferma Louis Dumont:

Non esiste un ordine del mondo umanamente significativo. [...] Questo mondo sprovvisto di valori, al quale i valori vanno sovrapposti e aggiunti attraverso la scelta dell'uomo, è un mondo subumano, un mondo di oggetti, di cose. [...] E un mondo senza l'uomo, un mondo da cui l'uomo si è deliberatamente ritirato e su cui egli può quindi imporre la propria volontà. [09].

Poiché il significato è sempre dietro l'angolo, sempre sul punto-di e non-ancora, il "ciò che è" non ha alcuna autorità sul "ciò che dovrebbe essere". (La scienza moderna, in armonia con lo spirito della rivoluzione tecnologica, ha prontamente elaborato una definizione pratica dell'"essere che proibisce l'uso di termini di valore", rendendo in questo modo il precetto "i valori non possono essere dedotti dalla realtà" tautologicamente vero.) In queste condizioni, il diritto di stabilire gli obiettivi può essere liberamente ceduto alla capacità del momento di far succedere le cose; se qualcosa può essere fatto, non c'è autorità sulla terra o in cielo che abbia il diritto di proibire che avvenga (a meno che una tale autorità non abbia a disposizione una capacità persino maggiore di far succedere le cose secondo la propria discrezione).

Ciò rende il mondo costruito dalla tecnologia straordinariamente flessibile, fluido, ricco di opportunità e resistente a qualsiasi stabilizzazione.

Lo rende altresì malleabile, vulnerabile, indifendibile: una facile preda per l'ingegnosità e il know-how tecnologici; una riserva per appetiti insaziabili; "l'altro" la cui manipolazione

cancella la distinzione tra la relazione amorosa e lo stupro. Il criterio ideologico alla base della società tecnologica è la ricerca del miglioramento: in origine era la concezione di un habitat ordinato, organizzato in modo funzionale e strettamente sorvegliato che sostituisce il disordine e l'irregolarità della natura.

Il disordine, tuttavia, da molto tempo non affonda più le sue radici nella natura; ora è quasi del tutto opera dell'uomo: è il sedimento, o lo scarto, della passata confusione tecnologica. I poteri miracolosi della tecnologia presentano molti punti in comune con l'accorgimento della messa a fuoco da vicino: un "problema", per diventare un "compito", viene prima liberato dall'intrico delle sue molteplici connessioni con le altre realtà, mentre le realtà con cui è connesso vengono ignorate e confuse nello "sfondo" indistinto contro cui si svolge l'azione. E grazie a questo voler concentrare gli sforzi in un punto e ignorare tutto il resto che l'azione tecnologica si rivela così straordinariamente efficace ogni volta che viene intrapresa; se tentasse di ampliare la sua attenzione, di tener conto di tutte le varie connessioni del "compito attuale", non sarebbe tecnologia "come noi la conosciamo".

Una tecnica che punti alla "totalità" è una contraddizione in termini. (In ogni caso, la "totalità" può essere ragionevolmente definita soltanto come ciò che "rimane dietro" il campo su cui l'attenzione è momentaneamente concentrata e che perciò è causa delle "conseguenze impreviste" dell'azione, dal punto di vista dell'azione tecnologica la totalità è, in generale, ciò di cui "non è stato tenuto conto".) Certo, l'azione tecnologica sostituisce sempre un ordine a ciò che (se paragonato al modello di quell'ordine) viene percepito come dis-ordine; ma quello che viene prodotto alla fine dell'azione tecnologica è sempre un ordine locale; con una tecnologia che vede sempre il mondo come insieme di frammenti (frammenti mai più ampi di ciò che può essere verosimilmente maneggiato con i mezzi e le risorse attualmente a disposizione degli attori) e che mette sempre a fuoco un frammento alla volta, il risultato complessivo dell'ordinamento locale non può essere che il disordine globale.

Gli ordini locali cessano di essere in equilibrio con il resto; il miglioramento locale raramente ha un peso maggiore degli effetti collaterali della nuova condizione di non-equilibrio. La frammentazione tecnologica dell'io morale.

L'osservazione precedente si applica indifferentemente a totalità grandi e piccole; al pianeta nella sua interezza come

alla totalità che chiamiamo "personalità", "io umano", o (in modo fuorviante, come abbiamo visto) "individuo". Come ha osservato Harry Redner: "Gli uomini hanno escogitato un modo di dominare, controllare e ordinare sistematicamente tutte le cose, un modo che inizialmente era diretto contro la Natura ma che ora si sta rivolgendo anche contro di loro...". [10].

Non potrebbe essere diversamente. La sola totalità che la tecnologia sistematicamente costruisca, riproduca e renda invulnerabile è la totalità della tecnologia stessa, la tecnologia come sistema chiuso, che non tollera corpi estranei al suo interno e che divora e assimila avidamente tutto ciò che penetra nel suo campo d'azione. La tecnologia è l'unico, autentico in-dividuo. La sua sovranità può essere solo indivisibile e non conosce eccezioni. Ciò vale anche per gli uomini. Come ogni altra cosa, gli uomini moderni sono oggetti tecnologici. Come ogni altra cosa, essi sono stati analizzati (scomposti in frammenti) e poi rimessi insieme in modi nuovi (come assemblaggi o semplici giustapposizioni di frammenti). E ciò non è avvenuto in modo discontinuo: le operazioni di scomposizione e ricomposizione si svolgono continuamente e sono ormai divenute autopropulsive, perché la sintesi, null'altro che un nuovo assemblaggio di frammenti, può solo costituire un invito costante (in realtà, una pressione potente) a nuove e più precise analisi. "Ogni tecnica umana," sostiene Ellul, "ha una propria, circoscritta, sfera d'azione, e nessuna comprende l'uomo nella sua interezza. [11].

Se determinate tecniche puntano al fegato, qualsiasi cosa accadrà ai reni sarà solo un effetto collaterale. Oppure possono puntare ad accentuare la tendenza all'autoaffermazione, nel qual caso l'effetto collaterale sarà costituito da quel che accadrà all'adempimento dei doveri parentali. Attraverso le lenti della tecnologia gli uomini appaiono sempre come la combinazione di un "problema" perfettamente a fuoco e di una zona tanto vasta quanto oscura di effetti collaterali incontrollabili e sfuocati. Il prodotto della tendenza e della capacità della tecnologia di suddividere/scindere/frammentare/atomizzare è la divisione dell'expertise. Il know-how e le informazioni tecnologiche appaiono ai singoli uomini nella forma di esperti o di manuali per il fai-da-te compilati da esperti. In apparenza ogni esperienza di questo tipo frutta esclusivamente una serie di consigli specifici sul modo di affrontare il "problema" messo a fuoco. Sotto sotto, e subdolamente, lancia il messaggio - più ampio e decisivo - di

un mondo suddiviso in "problemi" e dell'opportunità di affrontare "un problema alla volta" e "non prima che si sia presentato". Ogni istruzione tecnologica promuove se stessa e il mondo in cui l'istruzione viene impartita in un modo che è peculiare della tecnologia: come frammento in esame e principio della frammentazione.

Secondo Anthony Giddens gli uomini moderni possono acquisire nuove abilità e un potere maggiore mediante la "riappropriazione" di un sapere specifico: "L'individuo ha la possibilità di acquisire parzialmente o interamente nuove abilità nel rispetto delle decisioni specifiche o del corso previsto dell'azione. [...] L'acquisizione di un potere maggiore da parte dei profani viene normalmente consentita dalla riflessività della modernità". [12].

Questo è indubbiamente corretto, ma non si riconosce che tutte le abilità conseguite nel processo di acquisizione o di riappropriazione non sono dello stesso genere delle abilità requisite dall'expertise tecnologica; e che - ciò che più conta in prospettiva - il processo di acquisizione di nuove abilità è inscindibile dall'accettazione tacita o palese dell'autorità collettiva dell'expertise e dalla concezione del mondo come assemblaggio di frammenti, la concezione che tutti gli esperti, nonostante la diversità delle loro opinioni, unanimemente avvalorano e sostengono. Ciò che manca ancora è il riconoscimento del fatto che esiste un limite esterno alla "riflessività moderna" il limite che nessun individuo che abbia acquisito nuove abilità, proprio per averlo fatto in questo modo, ha la possibilità di oltrepassare: tale limite è stabilito dallo status del mondo, prima ridotto in frammenti e poi rimesso insieme dalla tecnologia, come giustapposizione di frammenti. Nel processo di acquisizione, guidata da esperti, di nuove abilità gli uomini moderni interiorizzano, insieme a tale mondo, i poteri di frammentazione degli esperti, coloro che costruiscono, amministrano e rappresentano al tempo stesso quel mondo.

Ciò che invece perdono in tale processo è la capacità di concepire se stessi come individui, come totalità "più ampie di meri frammenti". Citiamo una volta di più Ellul: se ogni tecnica presa separatamente può "proclamare la sua innocenza" in modo veritiero (negando, cioè, di "influire sull'uomo nella sua interezza" e sostenendo di essere alle prese con un singolo problema e nient'altro) è la totalità delle tecniche che conta, così come il fatto che l'intero campo è stato diviso da e tra loro senza resto.

Ciò che conta è "la convergenza sull'uomo di una pluralità non di tecniche, ma di sistemi o complessi di tecniche. Il risultato è un totalitarismo operativo; non esiste più alcuna parte dell'uomo libera e indipendente da queste tecniche". [13].

Non rimane alcuna parte dell'io che, sfuggendo alla manipolazione tecnologica, possa servire da "punto di Archimede" per capovolgere il processo, o da testa di ponte da cui partire per ristabilire l'integrità dell'io.

Si può contestare l'indicazione di un esperto, si possono mettere due esperti l'uno contro l'altro; ci si può impossessare dell'expertise e giocarci, sfacciatamente, meno probabile è che si lanci una sfida del genere alla tecnologia, perché non sarebbe tecnologica in quanto tale e perché non comporterebbe alcun aumento della tecnologia né alcun ulteriore rafforzamento del dominio tecnologico. Inoltre, tecnologia significa frammentazione: frammentazione della vita in un susseguirsi di problemi, dell'io in una serie di aspetti all'origine di problemi diversi ciascuno dei quali richiede tecniche diverse e ambiti diversi di expertise. Una volta compiuta l'opera di frammentazione, restano solo svariati bisogni, ciascuno dei quali verrà tenuto sotto controllo mediante la richiesta di beni e servizi specifici; e restano svariate costrizioni interne ed esterne, che saranno superate una dopo l'altra, una-costrizione-alla-volta, così che, di quando in quando, questa o quella sofferenza potrà essere attenuata ed eliminata. In un buon regime un regime che si dichiara votato al perseguimento della felicità universale e che professi la legittimità di tutti i desideri, i bisogni possono essere trasformati in diritti e le costrizioni possono essere proclamate manifestazioni di ingiustizia.

Tuttavia, nessun regime, per quanto buono, umano, permissivo o liberale, permetterebbe di mettere in discussione la realtà sacrosanta dell'io frammentato. L'io morale è la vittima più evidente e più importante della tecnologia. L'io morale non può sopravvivere e non sopravvive alla frammentazione.

In un mondo determinato da bisogni che innumerevoli difficoltà impediscono di soddisfare rapidamente, rimane ancora molto spazio per l'homo ludens, l'homo oeconomicus e l'homo sentimentalis; per il giocatore d'azzardo, l'imprenditore o l'edonista, ma nessuno spazio per il soggetto morale. Nell'universo della tecnologia, l'io morale, con il suo non curarsi del calcolo razionale, il suo disdegnare gli usi

pratici e la sua indifferenza al piacere si sente ed è un estraneo non gradito.

In nessuna circostanza il soggetto incontra la totalità del mondo, o dell'altro uomo. La vita è una sequenza di molti approcci diversi, ciascuno parziale e quindi, come le stesse tecniche, autorizzato e incline a rivendicare l'innocenza morale. La frammentarietà del soggetto e la frammentarietà del mondo si fanno cenni d'intesa e ampie assicurazioni reciproche.

Il soggetto non agisce mai come "persona totale", solo come temporaneo veicolo di uno dei molti problemi che punteggiano la sua vita; né agisce sull'Altro come persona, o sul mondo come totalità. Se l'effetto dell'azione del soggetto andasse oltre il frammento temporaneamente messo a fuoco, ciò sarebbe liquidato con prontezza e determinazione come "disavventura", "conseguenza imprevista", una coincidenza spiacevole che nessuno avrebbe voluto si verificasse, un evento che non getta ombre sull'integrità morale dell'attore.

Al di là degli interessi parziali e degli obblighi messi a fuoco, è improbabile che possa prendere forma qualche insopprimibile responsabilità dell'Altro, o del mondo. L'azione orientata al compito esclude una prospettiva esterna alla relazione tra il compito stesso e l'attore impegnato a svolgerlo.

Questo non esclude la possibilità che gli io frammentati si dedichino a cause collettive; anzi, un impegno del genere è probabile, dal momento che i bisogni diventano più urgenti quando sono denunciati collettivamente, e gli interessi vengono tutelati meglio quando sono condivisi. Ma le cause, come i compiti e gli attori che li svolgono, sarebbero ugualmente frammentate. La collettivizzazione renderebbe collettiva soltanto la frammentazione e darebbe vigore alle forze centrifughe che mantengono l'io nella sua condizione di io frammentato. Questa è la caratteristica distintiva della forma oggi prevalente di collettivizzazione, quella dei cosiddetti "movimenti sociali".

I movimenti sociali contemporanei, come tutte le organizzazioni presenti nella società a struttura tecnologica, si dedicano normalmente allo svolgimento di un unico compito (e intraprendono compiti ausiliari solo se possono ragionevolmente sperare che servano a rafforzare le probabilità di riuscire in quello principale); spesso si tratta di movimenti "monotematici". Per il fatto di essere tali, essi confermano il principio dell'unicità e il presupposto dell'autonomia o dell'autolimitazione di ogni questione.

Indirettamente e involontariamente essi rafforzano l'immagine di un mondo composto da una molteplicità di questioni che possono essere portate avanti e chiarite separatamente, una alla volta, e una indipendentemente dall'altra. Volenti o nolenti, essi collaborano a mantenere sfuocata la totalità dell'attore e del mondo, e conseguentemente a sostituire dei criteri di efficienza alle norme etiche, e una procedura tecnica alla responsabilità morale.

Ritengo che la frammentarietà indotta dalla tecnologia che a un estremo produce l'occultamento della natura sistemica dell'habitat umano, e all'altro la frammentarietà dell'io morale - sia una causa importante, probabilmente la principale, di ciò che Ulrich Beck, e nella sua scia un numero sempre crescente di studiosi, ha chiamato Risikogesellschaft (società del rischio). La ricerca dell'efficienza, centrata sulla soluzione di problemi specifici (considerata come la forza e il pregio della tecnologia), genera come ricaduta spinte di massimizzazione non coordinate tra loro. Anche se ogni singola spinta è efficace nel portare a termine il compito specifico (meglio, perché è efficace) il risultato complessivo sarà quello di una diffusione e di un aggravamento costanti e sempre crescenti dello squilibrio sistemico. La strategia tanto glorificata per il suo spettacolare successo nella costruzione degli ordini locali è in quanto tale un fattore importante della rapida crescita del disordine globale.

La "società del rischio". l'ultima tappa della tecnologia.

Durante il processo di modernizzazione, sostiene Ulrich Beck, le incognite e i pericoli generati dalle applicazioni tecnologiche si sono moltiplicati, finché non siamo passati dalla fase della "società industriale" a quella della "società del rischio", in cui la logica della produzione di ricchezza è stata gradualmente sostituita dalla logica della necessità di evitare e gestire il rischio, e ciò per il fatto che oggi il problema principale è il seguente: "Come si possono evitare, ridurre, riconoscere e neutralizzare le incognite e i rischi generati sistematicamente dal processo di modernizzazione?".

Oggi i problemi più gravi per il genere umano, cui la tecnologia deve far fronte, sono quelli che "derivano dallo stesso sviluppo tecnologico ed economico". [14]. Questo, secondo Beck, determina una serie di mutamenti di fondo

nella natura della modernità. In primo luogo, diversamente dai vecchi pericoli eliminati o neutralizzati dalla modernizzazione, quelli nuovi, generati dalla modernizzazione stessa, sono invisibili a occhio nudo e non immediatamente riconoscibili come tali; soprattutto, non possono essere scoperti, e tanto meno affrontati, dai profani, loro vittime designate. Le nuove incognite "richiedono gli 'organi sensori' della scienza -teorie esperimenti, strumenti di misurazione - per diventare visibili o interpretabili come incognite in generale".

Grazie alla scienza, tuttavia, i pericoli sono (o quanto meno possono essere) scoperti in anticipo, ciò che consente di intervenire: "Quando si affrontano i rischi della modernizzazione in modo scientifico, si pone termine alla loro latenza". La scienza è, come prima, un veicolo importante di progresso, ma in modo nuovo: "La critica, diffusa pubblicamente, dello sviluppo precedente diviene il motore dell'espansione". [15].

La scienza, per così dire, promuove il progresso rivelando e criticando la natura immorale delle sue passate conquiste. Ma questo, in prospettiva, denoterebbe che la scienza si affanna a produrre o a incoraggiare la produzione degli oggetti della propria futura indignazione; che riproduce il proprio essere indispensabile accumulando errori e minacce di disastri, secondo il principio "Noi abbiamo creato questa situazione e noi la risolveremo"; e, ancora più esplicitamente, "Questo è un tipo di situazione che solo noi sappiamo come risolvere"...

In secondo luogo, "le determinazioni del rischio si basano su possibilità matematiche". [16]. Il rischio può essere determinato; cioè può essere misurato oggettivamente (questo è esattamente ciò che la scienza sostiene di fare, e di fare bene) dal calcolo della probabilità statistica che il disastro avvenga, così come dal calcolo delle probabili dimensioni del disastro. Possiamo nuovamente osservare che se la minaccia di un disastro atterrisce, la sua calcolabilità è - a dispetto della logica - confortante. La statistica è quanto più si approssima alla certezza, e se non si può essere sicuri della propria sicurezza, si può per lo meno placare l'ansia quando almeno la probabilità di essere davvero al sicuro viene stabilita con certezza.

La probabilità non modifica il destino delle future vittime, salvandole o condannandole (ha un'evidente funzione pratica soltanto per le compagnie di assicurazione, alle quali permette di giustificare incrementi selettivi nei premi; si potrebbe quasi

avanzare l'ipotesi che trattare i pericoli come "rischi", cioè calcolare le loro probabilità statistiche, sia effettivamente la normalità nel mondo "come viene visto dagli assicuratori"), però procura loro un certo grado di conforto psichico illudendole di poter controllare il proprio destino. A dispetto dei rischi si può continuare a calcolare, scegliere, giocare il gioco della razionalità. La ragione mantiene il controllo della situazione.

Tutto procede normalmente. La "società del rischio" rimane un'espressione legittima della modernità che ci è familiare e non occorre mettere in dubbio la dottrina che sta alla base della modernità, secondo cui l'applicazione della ragione ci mette in grado, congiuntamente, di piegare le diverse realtà al nostro volere e di rendere la nostra permanenza nel mondo più piacevole.

In terzo luogo, la "società del rischio" è una fase riflessiva della modernità. Riflessività "significa scetticismo", ma lo scetticismo non è fra gli ultimi arrivati in casa della modernità, per cui riflessività "significa non: meno, ma: più modernità". [17]. La descrizione della "società del rischio" come territorio delimitato essenzialmente da torri di controllo e contatori Geiger comporta l'implicazione tacita ma diffusa secondo cui "riflettere" rende più sicuro il mondo e conoscere ciò che sta accadendo significa sapere come andare avanti e sapere andare avanti. Anthony Giddens ha formulato questa implicazione tacita in termini diversi: il risultato della riflessività - la valutazione del rischio - è "fondamentale per la colonizzazione del futuro" per cui il "controllo del rischio" è un "aspetto decisivo della riflessività propria della modernità". Dopo aver condotto uno studio approfondito sull'impatto che le statistiche mediche relative alla mortalità esercitano sulla tendenza a evitare i rischi per la salute, Giddens lo propone come modello di ciò che la nuova sensibilità al rischio, il calcolo delle probabilità e la riflessività in generale potrebbero fare per l'individuo che abita il mondo tardo-moderno. Il controllo dei rischi per la salute, afferma Giddens, fornisce un esempio eccellente non tanto della normale riflessività in relazione ai rischi esterni, quanto dell'interazione tra sistemi esperti e comportamento profano in relazione al rischio.

I professionisti della medicina e altri ricercatori producono i materiali in base ai quali formarsi un'idea dei rischi. Così la prefigurazione dei medesimi non rimane appannaggio degli esperti. La popolazione, nel suo insieme, ne è al corrente, anche se spesso in modo approssimato e non mediato; infatti i

medici e altre categorie sono cauti nel dare ampia divulgazione alle loro scoperte presso i profani. Lo stile di vita seguito dalla popolazione in generale non è influenzato da tali scoperte... [18].

Nell'interpretazione di Giddens c'è un "effetto stillicidio" determinato dal susseguirsi dei timori espressi dalle scienze in relazione al calcolo delle probabilità: gli individui potrebbero ora imboccare strade sicure, astenersi dal fare cose che sono state indicate dagli esperti come foriere di pericoli più gravi della media, e, tutto considerato, continuare a nutrire il perenne sogno moderno di "colonizzare il futuro".

In contrasto con questo quadro confortante è la prospettiva inquietante, indicata da Scott Lash, dei "limiti della riflessività", che si riferisce principalmente alla mancanza di identità, e anche di coordinamento, tra la capacità soggettiva di riflettere e la resistenza del mondo alle misure pratiche che la riflessione può suggerire. [19].

In effetti si potrebbero facilmente elencare diversi fattori in grado di annullare i vantaggi offerti dalla "statistica del rischio", scientificamente approvata, agli individui impegnati a "colonizzare" il loro proprio futuro; potrebbe anche nascere il sospetto che in un numero non trascurabile di casi l'informazione sui rischi possa effettivamente diminuire la capacità dell'individuo di controllare il proprio destino.

Tanto per cominciare, l'informazione sui rischi diretta ai profani e presentata ai singoli nella forma di "kit di sopravvivenza fai-da-te" produce un effetto complessivo di privatizzazione controfattuale dei rischi: i pericoli generati collettivamente vengono "scaricati" nei mondi privatizzati delle singole vittime e trasformati in realtà che devono essere affrontate individualmente e contro le quali bisogna lottare individualmente. I rischi sono pre-selezionati e pre-elaborati in modo tale che la consapevolezza dei pericoli si formi nello stesso momento in cui l'individuo viene accusato di continuare a esporsi al rischio e investito della responsabilità di evitarlo.

L'esempio della statistica medica, da questo punto di vista, è ben scelto; esso implica - senza bisogno di ulteriori argomentazioni e senza prestarsi a obiezioni fondate - che praticamente tutto ciò che si può fare per ridurre le incognite per la salute è nelle mani della persona interessata alla propria salute. Il suo messaggio nascosto, tuttavia, contraddice la saggezza teorica di una "società del rischio" che viene riprodotta da processi massicci in gran parte al di fuori del controllo delle loro vittime; nel suo impatto pragmatico

immediato, e ancora di più nei suoi effetti "pedagogici" a lungo termine, questo messaggio nasconde il fatto che, come Scott Lash e Brian Wynne sottolineano nella loro prefazione all'edizione inglese del libro di Beck, il rischio principale, anche per le attività ad altissimo livello di tecnicità (anzi, forse soprattutto per queste), è [...] quello della dipendenza sociale da istituzioni e da attori che possono essere certamente - ed è probabile che lo siano sempre più estranei, ignoti e inaccessibili alla maggior parte delle persone vittime dei rischi analizzati. La conclusione di Lash e Wynne è che la "consapevolezza pubblica" dei pericoli presenta una forma tale da permettere alle istituzioni di recuperare la credibilità perduta "senza mettere fundamentalmente in discussione le forme di potere o di controllo sociale implicate".

Dopo aver analizzato un caso caratteristico di valutazione del rischio, presentato dai tossicologi al prestigioso Pesticides Advisory Committee, Lash e Wynne pronunciano il loro verdetto: "Il modello idealizzato del sistema del rischio, che si riflette nell'interesse esclusivo degli scienziati per la conoscenza da laboratorio, contiene non solo presupposti fisici discutibili, ma un modello ingenuo di quella parte di società". [20]. Io sostengo che l'ingenuità contenuta in quel modello non fosse solo un errore deplorabile, per quanto rimediabile, bensì un errore deliberato, o quanto meno inevitabile.

Il modello della "società del rischio" non può assorbire il concetto decisivo di Lash dei "limiti della riflessività" senza modificarsi tanto da non poter più essere riconosciuto; senza trasformarsi da ultimo baluardo ideologico della tecnologia (l'ultimo tentativo di difendere il dominio della tecnologia nel mondo del disincanto postmoderno liberando il potenziale di originario "disincanto del mondo" della modernità) in strumento di distruzione della base razionale e del fondamento stesso della società guidata da valori tecnologici. Il tipo di riflessività cui il pubblico viene abituato da valutazioni del rischio destinate a un sapere e a un uso popolari respinge e devia gli attacchi che diversamente potrebbero avere migliori probabilità di puntare contro le vere cause dei pericoli esistenti; tutto considerato, ciò aiuta le strategie di massimizzazione dell'efficienza e di definizione dei problemi elaborate su basi tecnologiche a sopravvivere alle loro conseguenze sgradevoli, e quindi a superare ogni prova mantenendo intatta la loro capacità di produrre pericoli.

Questo avviene anche nei casi in cui seguire le tracce del rischio porta a individuare, lo si voglia o no, un concreto

colpevole; per esempio, una "grande azienda" che abbia prodotto danni "riconducibili a una fonte" su scala tanto vasta da trascendere manifestamente la capacità individuale di porvi rimedio (o, meglio ancora, un'azienda abbastanza ricca da poter essere ricattata affinché paghi per la sua parte di colpa).

Come nel caso precedentemente analizzato della privatizzazione esplicita delle strategie anti-rischio e della gestione dei rischi, è stata soddisfatta l'esigenza di una spiegazione individualizzata e della colpa individuale, ed è stata rispettata la promessa che i pericoli sarebbero stati eliminati soltanto se fosse stata mantenuta una vigilanza individuale e autocensoria. In altri termini, è possibile che la riflessività aggravi, invece che attenuare, la tendenza suicida del dominio tecnologico. Questo è molto probabilmente il significato autentico (benché non necessariamente voluto) dell'affermazione di Beck secondo cui riflessività significa "più modernità, e non: meno modernità".

Un altro "dato di fatto" aggirato dalla presunta scorciatoia tra riflessività e neutralizzazione del rischio è costituito dai potenti interessi che in una società consumistica guidata dal mercato necessariamente si costituiscono intorno a ogni manifestazione di ansia, panico o timore adatta a essere esibita come "qualità sopraffina" nello sforzo costante di promuovere la vendita di merci destinate al consumo individuale. Il potenziale valore commerciale della paura del rischio è infinito. Si può arrivare ovunque (nel senso che si può raggiungere qualunque volume di vendita) giocando sulle paure, abilmente fomentate, dei rischi per la salute. (Molto denaro è stato accumulato sfruttando i pericoli veri o presunti dell'obesità, o la paura degli acari asmo-geni annidati nei nostri tappeti, o lo "sporco visibile e invisibile" nelle parti più nascoste dei nostri lavelli.) La paura del rischio è oggi un affare enorme e molto vantaggioso e spesso osserviamo, com'è logico aspettarsi, che esso si autoalimenta: i rimedi proposti per i pericoli che vediamo (o che ci vengono mostrati, o che siamo indotti a immaginare) creano di norma pericoli che non vediamo ancora (o che non ci sono stati mostrati, o che ci è stato impedito di immaginare).

Per citare una tendenza che oggi appare istituzionalizzata, il modo in cui i "rischi" vengono "combattuti" può aiutare un produttore di gadgets anti-rischio capace e flessibile a sconfiggere di tanto in tanto una minaccia specifica (che può essere reale o immaginaria), e a stabilire in questo modo le credenziali dei suoi attuali prodotti, immagazzinando la

fiducia del pubblico nel beneficio di quelli futuri; ma la scomparsa totale dei pericoli creati dall'uomo comporterebbe un disastro commerciale (fortunatamente, non è questo che ci attende). Perché il mercato funzioni a pieno ritmo è necessario un rifornimento costante di nuovi pericoli ben pubblicizzati. E i pericoli devono essere adatti a venire trasformati in domanda di mercato: pericoli "creati su misura" per una lotta contro i rischi privatizzata.

In conclusione, si potrebbe affermare che il modo in cui la gestione dei rischi è stata istituzionalizzata nella società dei consumi permette di usare la riflessività non tanto come strumento di libertà individuale, di controllo del proprio destino o di "colonizzazione del futuro", quanto come strumento per trasformare l'ansia pubblica in profitti aziendali e, al tempo stesso, per allontanare sempre più gli interessi pubblici dal meccanismo stesso di perpetuazione dei pericoli.

Le prospettive di una fine della produzione in massa dei pericoli sono ancora più incerte da quando la maggior parte delle future vittime, così come la maggior parte di coloro che sono tormentati dalla prospettiva di dividerne il destino, è divenuta, consapevolmente o no, parte del meccanismo di produzione dei pericoli. Noi tutti abbiamo sviluppato interessi legittimi nella perpetuazione di un tale meccanismo e benché molti di noi desiderino, in teoria, il blocco totale dei suoi prodotti, vi sarà sempre qualcuno che reagirà con orrore o con rabbia al sabotaggio di una sua parte qualsiasi, mentre praticamente tutti rifiuteremmo un attacco al meccanismo stesso. Ci preoccupiamo molto quando ciò che chiamiamo "crescita economica" rallenta o volge in recessione, e i governi di tutti i colori politici sono impegnati - in nome nostro e con il nostro appoggio - a fare in modo che ciò non avvenga. Non saremmo entusiasti della proposta di bloccare la produzione o ridurre la distribuzione di quei prodotti che saturano la nostra vita quotidiana e che sono ormai considerati indispensabili a una vita che sia al tempo stesso decorosa e gradevole, nemmeno allo scopo di limitare lo sfruttamento delle risorse naturali o l'inquinamento atmosferico e idrico.

Noi tutti ci lamentiamo per l'inquinamento e per il disagio dovuti alla privatizzazione del "problema dei trasporti" attuata nella forma del commercio di automobili, ma la maggior parte di noi si opporrebbe decisamente all'abolizione delle auto private, mentre un'alta percentuale si guadagna da vivere, direttamente o indirettamente, con attività legate al prospero mercato automobilistico. Di conseguenza, ogni rallentamento

nella produzione di automobili viene per lo più interpretato come una catastrofe nazionale. Tutti ci opponiamo all'accumulo dei rifiuti tossici, ma gran parte di noi cerca di sedare le proprie paure esigendo che tali rifiuti siano scaricati in casa altrui (purché lontana). La dichiarazione di guerra contro il colesterolo fa scendere in piazza gli allevatori di mucche da latte in difesa del mercato del latte e dei latticini. La crescente consapevolezza popolare dei pericoli derivanti dal fumo significa il fallimento non delle compagnie del tabacco (che possono facilmente diversificare il loro capitale) ma dei milioni di coltivatori poveri per i quali la tabacchicoltura è la sola fonte di sostentamento. Vogliamo più macchine, e macchine più veloci, per raggiungere le foreste alpine, solo per scoprire alla fine del viaggio che non esistono più, che sono state distrutte dai gas di scarico. Possiamo anche nutrire una profonda diffidenza nei confronti di un sistema industriale che, nel suo insieme, genera pericoli in continuazione, ma ogni suo frammento troverà facilmente in manager e impiegati del settore i suoi difensori più strenui e fidati, pronti a combattere per prolungarne l'esistenza. Rabbriviamo al pensiero degli stermini di massa, ma molto meno al pensiero degli strumenti che li rendono possibili; i proprietari, i lavoratori, i negozianti e i parlamentari locali non esitano a unire le loro forze per proteggere le fabbriche di armi, i cantieri per la costruzione di navi da guerra o le industrie produttrici di sostanze chimiche potenzialmente letali (a condizione che, naturalmente, queste stesse fabbriche siano "sicure dal punto di vista ambientale" per gli elettori dei parlamentari). Nuove ordinazioni di armi vengono accolte con entusiasmo, il loro annullamento è causa di proteste. Una volta declinato l'"impero del male", con i suoi immensi istituti militari di ricerca e di sviluppo per la progettazione di armi "nuove e migliori", non avendo più ragioni per liberarci periodicamente delle nostre scorte di armi inutilizzate in nome dell'autentico o presunto "progresso" del nemico, vengono attivamente cercati - con il nostro sostegno nuovi bersagli, allo scopo di sgomberare magazzini che traboccano di armi e fare spazio a nuove e continue forniture.

Mentre noi sogniamo un mondo più sicuro e più pacifico, i mercanti d'armi, sovvenzionati o no dai governi, cercano d'ingraziarsi dittatori piccoli e grandi, promuovendo la loro merce non come armi, ma come strumento del potere e del riscatto dei poveri. Infine, siamo molto preoccupati per quella che chiamiamo "esplosione demografica", ma tutti com'è

naturale, giusto e ovvio -accogliamo entusiasticamente come "progresso" i passi avanti fatti nel prolungamento della vita individuale e, ovviamente, ciascuno di noi è desideroso di trarre un vantaggio personale dalle sue conquiste.

Ma non si tratta semplicemente del fatto che ciò che è veleno per alcuni è cibo per altri; ancora più sconcertante per il fronte unito antirischio è che sostanze che sono velenose se assunte in dosi massicce, a piccole dosi si dimostrino il cibo quotidiano di cui la maggior parte delle persone non può, o non vuole, fare a meno. Per quanto possiamo costruire l'immagine di un "interesse comune", gli interessi locali - gli interessi che contano davvero e che davvero spingono la gente ad agire militano in generale contro l'interesse comune. Ciò, forse, rappresenta la più affidabile tra le assicurazioni della tecnologia e il più sicuro tra i meccanismi interni ad essa. È stata espressa spesso la speranza che i pericoli generati dalla "società del rischio", che certamente non minacciano classi specifiche, possano favorire - diversamente dai mali generati dalla società industriale nella sua forma classica ormai solo un ricordo - l'unificazione delle vittime in una forza di opposizione capace di agire all'unisono.

Pur riconoscendo che la distribuzione dei rischi si differenzia effettivamente da quella della ricchezza, benché questa circostanza "non escluda il fatto che i rischi spesso siano distribuiti in modo stratificato o 'classista'", Ulrich Beck sottolinea come oggettivamente "i rischi esercitino un effetto livellatore": oggi sono tutti sotto minaccia e tutti sono oggettivamente inclini a unire le proprie forze per difendersi. "Nelle posizioni definite dalla classe," afferma Beck, "è l'essere a determinare la consapevolezza, mentre, al contrario, nelle posizioni definite dal rischio è la consapevolezza (la conoscenza) a determinare l'essere" [21]: ciò che occorre alle persone per unirsi nella lotta è solo la conoscenza dei rischi e, in particolare, dell'universalità dei pericoli che essi comportano.

Poiché, come sappiamo, è la scienza a creare e a offrire la conoscenza dei rischi necessaria, si può presumere che, nel modello di Beck, sarà la scienza a svolgere il ruolo principale nella futura mobilitazione politica contro i rischi.

La prospettiva della scienza nel ruolo di avanguardia in una guerra di logoramento contro i rischi sembra tuttavia molto improbabile, e ciò per i motivi addotti in precedenza: poiché l'individuazione e la gestione dei rischi sono state riconosciute come funzioni sociali indispensabili e preziose

della scienza e della tecnologia, sia la scienza sia la tecnologia si nutrono, in modo perverso, della resistenza e della vitalità della stessa malattia che sono state incaricate (o che si sono autoincaricate) di combattere e sconfiggere. [22].

Oggettivamente e soggettivamente, esse alimentano, piuttosto che bloccare, la propensione del sistema sociale a generare rischi. La guerra contro i rischi è l'ultima tappa della scienza e della tecnologia; e nessun generale accarezza l'idea di tornare alla vita civile, tanto meno alle incertezze della smobilitazione post-bellica. A parte il ruolo di "doppiogiochista" della scienza, vi sono ragioni ancora più sostanziali per dubitare della capacità di compattare l'opposizione da parte della nuova, maggiore sensibilità ai rischi generati dagli sviluppi tecnologici.

In primo luogo, i pericoli sono diversi per ciò che riguarda la loro portata e diffusione potenziali, per cui le vittime non dovranno preoccuparsi tutte in misura uguale e nello stesso momento.

In secondo luogo, è possibile comperare la protezione dai pericoli privatamente, se il prezzo non è superiore ai propri mezzi. (Almeno questo è ciò che si può venire indotti a credere, durante la "guerra fredda" la rigogliosa industria dei rifugi antiatomici offriva un'ampia gamma di protezioni dall'olocausto più o meno sicure, ciascuna a un prezzo appropriato, la cui funzione principale era tradurre i livelli di ricchezza in livelli di sicurezza.) Comperare collettivamente la protezione da una serie di pericoli sembra possibile, e gran parte dello sforzo politico profuso a questo scopo si traduce nella progettazione di politiche protettive efficaci a livello locale, le quali comportano l'inevitabile effetto collaterale di un aumento dei pericoli che minacciano altri luoghi. Non esiste perciò alcun collegamento diretto tra la disponibilità e l'acquisizione di conoscenza e le azioni politiche intraprese sulla base di una tale conoscenza.

La gamma delle possibili reazioni è ampia, ma per la maggior parte esse non recano alcun danno alle forze produttrici di rischi, e certamente non al sistema tecnologico generatore di rischi nel suo insieme. Si potrebbe pensare che il "teorema dell'elettore medio", molto diffuso tra gli scienziati politici, si applichi anche alle risposte politiche pubbliche ai rischi. (Secondo questo teorema le opportunità di successo elettorale di tali politiche sono vincolate alla loro capacità di influire sugli interessi dell'elettore medio, ciò che esclude dal complesso delle politiche attuabili quelle che rappresentano

apertamente gli interessi della minoranza, e che offrono alla maggioranza solo la prospettiva di "pagare il prezzo dei problemi altrui", cioè di privazioni sempre maggiori.) Se applicato alle misure politiche contro i rischi, il teorema comporterebbe che solo quei pericoli che la maggioranza considera inevitabili in termini non-politici (nel senso che non esiste per la maggioranza alcuna opportunità di ridistribuire i rischi in modo che si concentrino nei settori più deboli, o di comperare la protezione dai rischi individualmente o collettivamente) avrebbero buone probabilità di essere universalmente rilevati dagli attori politici e di generare un'azione politica davvero compatta ed efficace.

Molto probabilmente, contro il lassismo "egoistico" o l'avventatezza delle azioni altrui si leverebbero voci di protesta particolarmente forti, ma se si trattasse di censurare le proprie azioni razionali, perché considerate poco efficaci o avventate, la protesta sarebbe molto più tenue. E questo non è di buon auspicio per ciò che riguarda l'espressione politica degli "effetti livellatori" presunti o autentici dei rischi. Questi sono gli ostacoli politici che occorre superare o eliminare se l'obiettivo è contenere l'accumulazione dei rischi.

Ma quest'azione di contenimento è possibile nel caso improbabile che le difficoltà politiche di ordine pratico siano sconfitte? Coloro che credono negli effetti politicamente unificanti dei rischi opportunamente pubblicizzati, così come la maggior parte di coloro che si dichiarano scettici, concordano sul fatto che in linea di principio l'organizzazione moderna della vita può essere resa sicura senza essere privata di alcuno dei suoi più apprezzati benefici; che esiste, per così dire, un modo per mangiare la torta senza finirla: un modo ancora da scoprire, ma che si scoprirà certamente se lo sforzo e la buona volontà continueranno a essere all'altezza dell'enormità del compito.

In questa prospettiva, i risultati notoriamente miseri degli sforzi compiuti fin qui sono stati i risultati di una miopia egoistica, di politiche errate o di soluzioni troppo blande; anche dopo tanti tentativi falliti e speranze deluse, tali risultati non indicano che l'intenzione non è perseguibile, e tanto meno che lo scopo non è raggiungibile. Ritengo, tuttavia, che questo tacito assioma del dibattito attuale non dovrebbe essere esonerato da un'indagine approfondita, anche se (meglio, perché) praticamente tutte le forze e tutti gli interessi politici, economici e intellettuali sembrano favorire e sostenere un tale esonero, intenzionalmente o meno.

Il serpente si morde la coda.

L'accumulazione del capitale, pubblicato da Rosa Luxemburg nel 1913, non era soltanto uno studio esauriente sulla diffusione mondiale dell'ordine capitalistico e la scomparsa delle economie pre-capitalistiche (naturale, contadina, artigiana); non era soltanto una delle prime letture critiche e delle prime revisioni sistematiche della teoria economica marxiana compiute dall'interno; e non era soltanto una profezia esatta e puntuale del crollo imminente dell'economia capitalistica. Era anche (e questo è forse il suo significato principale e duraturo) un esercizio nell'arte di costruire un modello, in quanto proponeva ed esplorava il modello di un sistema il cui modo di riprodursi e di mantenersi in vita è la causa prima della sua fine. Il modello di un sistema che non può diffondersi senza assorbire e assimilare sempre nuove parti del mondo, senonché più riesce ad assorbirne meno risorse rimangono per l'autopropagazione del sistema. In altre parole, il modello di un sistema che produce quale risultato dei suoi successi la propria autodistruzione; un sistema che muore di fame pur nell'opulenza che esso stesso ha creato. Qualunque cosa si possa dire oggi delle analisi specifiche del libro, per quanto distorte dalla scelta non necessariamente felice della teoria del valore-lavoro e della cornice concettuale del plusvalore, è possibile mostrare come il modello in quanto tale abbia superato i suoi limiti e sia sopravvissuto ad essi. A uno sguardo retrospettivo il suo sviluppo appare non tanto precursore quanto profetico e premonitore. Nel libro, la questione fondamentale è quella dei limiti dell'accumulazione. Quasi fosse rimasto vittima della maledizione di Lewis Carroll ("Qui, vedi, bisogna correre a più non posso per rimanere nello stesso posto"), il capitalismo deve espandersi per mantenere le proprie funzioni vitali. Ma può espandersi solo a spese di quelle parti del mondo che non sono ancora state ricreate a sua somiglianza: "L'esistenza di acquirenti non-capitalistici del plusvalore è [...] condizione diretta di vita per il capitale e per la sua accumulazione. [...] L'accumulazione del capitale come processo storico è di fatto orientata, in tutti i suoi rapporti, verso strati e forme sociali non-capitalistici", cioè, le economie naturali, i contadini e i piccoli produttori.

Il problema, tuttavia, è che per divenire strumentali in quella "realizzazione di plusvalore" verso cui l'accumulazione è orientata ("Il capitalismo è legato in ogni suo rapporto all'esistenza contemporanea di strati e società non-

capitalistici"), quegli elementi non-capitalistici devono essere prima trasformati in "acquirenti", e ciò significa che i modi non-capitalistici di acquisizione dei mezzi di sussistenza devono essere rimossi e rimpiazzati da quelli capitalistici. Questo significa, a sua volta, che anche se l'accumulazione capitalistica "esige come ambiente per il suo sviluppo formazioni sociali non-capitalistiche, procede innanzi in un continuo ricambio organico con esse, può esistere solo finché trova intorno a sé quell'ambiente".

Se dunque il capitalismo vive di formazioni non-capitalistiche, vive però - per essere più precisi - della loro rovina, e se ha incondizionato bisogno per la sua accumulazione di un ambiente non-capitalistico, ne ha bisogno come di un terreno di sviluppo a spese del quale, mediante il cui dissanguamento, compiere l'accumulazione. [23].

Si potrebbe affermare, alla luce della concezione di Rosa Luxemburg, che la rovina del capitalismo è contenuta fin dal principio nella sua logica. Il capitalismo, in questa prospettiva, è un sistema parassitario suicida, che svuota gradualmente di vigore e uccide l'organismo che lo nutre, e muore insieme con il suo ospite/vittima.

Rosa Luxemburg, a dire il vero, non considera la possibilità che il sistema morente possa portare con sé nella tomba la società umana; crede invece che molto prima dell'ora fatale, il proletariato, la vittima principale della cattiva gestione capitalistica, e quella più dolorosamente colpita, si ribellerà; il cancro verrà estirpato e una nuova organizzazione socialista della società riporterà la salute. Tuttavia, come ora sappiamo, questa era solo l'espressione di una speranza; ma anche allora non voleva essere altro che l'espressione di una speranza. Rosa Luxemburg non spiegava come l'economia socialista avrebbe fatto senza accumulazione; oppure - se un'accumulazione fosse stata possibile - come l'accumulazione socialista avrebbe evitato la logica di morte contenuta in quella capitalistica. Di fatto, la società nata sotto gli auspici del socialismo mostrava di condividere lo stesso destino infelice che Rosa Luxemburg aveva attribuito alla società capitalistica, con un handicap in più: poiché le società che si autoproclamavano socialiste, che erano società totalitarie, distruggevano sistematicamente le forze spirituali o politiche che avrebbero potuto rallentare o arrestare, o addirittura invertire la loro tendenza all'autodistruzione, l'economia socialista non incontrava praticamente resistenza nella sua corsa inarrestabile verso

l'esaurimento di tutte le fonti da cui traeva la sua linfa vitale. Sia che l'economia capitalistica, che il socialismo cercava in ogni modo di "raggiungere e superare", l'avesse seguita o no nella tomba, la cura della Luxemburg si rivelò più debole della malattia che sperava di curare. Tuttavia, nonostante i malanni - che non pareva fossero in procinto di risolversi - di cui soffriva l'economia dominante, imperniata sul mercato; nonostante il continuo passare di quell'economia da uno stato depressivo e deprimente a un altro; e nonostante il volgersi di ogni cura proposta in smania di gestire la crisi, è lecito sospettare che vi sia qualcosa di più nel modello di Rosa Luxemburg. La sua vera e formidabile capacità profetica si rivela quando il modello viene liberato dai veli che avvolgono il plusvalore e la teoria del valore-lavoro, e gli autoinganni dell'economia industriale/di mercato vengono compresi, con la conseguenza di rendere visibile la materia effettivamente elaborata dai meccanismi descritti dal modello. Questa materia rimane la stessa sia che la sua elaborazione assuma una forma "capitalistica" o "socialista". E la stessa per tutte le varianti dell'organizzazione sociale conosciuta come modernità.

Come abbiamo visto in precedenza, l'età moderna ha avuto inizio con lo sfruttamento delle fonti inanimate di energia, l'atto originario che ha consentito di separare l'azione dai fini (tradizionalmente) determinati in termini culturali e di liberare i mezzi; il dominio dei mezzi sui fini (fondato sull'eccedenza permanente dei mezzi sui fini esistenti) ha avuto il significato di un passaggio decisivo da un'azione motivata da ciò che doveva essere fatto a un'azione guidata sempre più da ciò che poteva essere fatto.

Per tutta l'età moderna il potenziale d'azione in eccedenza si è manifestato nello sforzo incessante di "migliorare" l'ordine esistente (meglio, di sostituire ordini progettati artificialmente agli ordini "naturali" sopraffatti e distrutti nel corso del processo). Nella prospettiva storica, la modernità appare come tensione continua - per quanto, in ultima analisi, priva di effetti - verso un ordine razionale liberato dal caso, dagli eventi fortuiti, da ciò che può "sfuggire di mano". E per mantenere un tale ordine artificiale, sempre precario e sempre imperfetto, che la modernità aveva bisogno di enormi e sempre maggiori quantità di energia che le fonti animate non potevano proprio fornire: la costruzione di ogni ordine successivo implicava necessariamente il compito di far piazza pulita del caos e dei rifiuti prodotti dagli sforzi inefficaci di

conferire stabilità a quello precedente. Come ha messo in luce Alf Hornborg, della Gothenburg University, nel suo studio rivoluzionario e illuminante, [24] le strutture non consumano realmente "energia", che non può essere creata né distrutta, ma piuttosto l'ordine che ne può derivare.

L'exergia è una qualità di energia che indica il grado di ordine, o di informazione, che essa contiene. Quest'ordine contenuto nell'energia può essere "incorporato" nell'ordine delle strutture materiali, o riconvertito in energia raggiante, ma sempre con il risultato di una perdita nell'ordine totale. Potremmo dire che - contrariamente al senso comune saturo di ideologia - la "produzione di ordine" (e ogni atto produttivo è un atto di ordinamento o riordinamento) costituisce essenzialmente un evento distruttivo, nel senso che produce localmente meno ordine di quanto ne sottragga alla riserva complessiva; nel linguaggio della termodinamica, ogni "atto che produce ordine" aumenta l'entropia, cioè riduce l'"ordine totale". Ne consegue che il risultato degli sforzi tesi a ordinare localmente si traduce in un caos globale non perché sia stato commesso l'errore (rimediabile) di un coordinamento insufficiente, ma a causa della legge inesorabile della termodinamica legge che non può essere modificata e sulle cui conseguenze non è possibile intervenire nel lungo periodo: escludere per un po' un dato luogo dalla tendenza entropica è possibile solo a condizione di aumentare l'entropia altrove.

In termini più pratici questo significa che la modernità, impegnata nella costruzione di un proprio ordine razionale, poteva pervenire a un certo grado di successo locale solo mediante una redistribuzione altamente ineguale delle risorse energetiche mondiali; cioè sottraendo ad altre parti del mondo le loro "capacità di produrre ordine", le loro riserve di energia. Come William Leiss ha messo in luce in un suo saggio recente, riferendosi alle isole privilegiate della "piena modernità", pochissimi elementi nel nostro sistema sono capaci di autocorreggersi, oltre ai bisogni che lo sospingono in avanti, e così dobbiamo cercare in luoghi sempre più distanti, a costi sempre più elevati e con tecnologie sempre più esoteriche, i materiali e l'energia con cui nutrirlo. [...] Si ritiene di poter compensare le continue deprivazioni subite da un numero tanto elevato di lontani abitanti della Terra mediante ulteriori applicazioni della stessa tecnologia industriale che ha portato la prosperità alla fortunata minoranza. [Ma] gli ostacoli pratici che impediscono di tener fede a questa promessa sono enormi.

Come decuplicare le risorse disponibili e l'energia

necessaria per portare la popolazione mondiale ai livelli di consumo del Nord America? [25]. Finché si basano su determinati generi di pastorizia e di agricoltura -afferma Hornborg - le società "possono teoricamente vivere in equilibrio con i rispettivi ambienti (cioè in uno 'stato stazionario' [26] per tutto il tempo in cui il sole brillerà sulla Terra". La società moderna, d'altra parte, è basata sulla produzione industriale, che insieme al commercio è una forma di "appropriazione di energia" e può essere perpetuata solo finché garantisce effettivamente l'acquisto di nuove risorse con un contenuto di exergia più elevato di quello che veniva consumato nei prodotti del passato (per compensare l'emissione di calore, la produzione di rifiuti e l'inquinamento: l'inevitabile perdita della capacità di produrre ordine). Dal punto di vista del processo entropico che la teoria economica delle società moderne sistematicamente ignora o deliberatamente trascura, tutto questo "scambio" è ineguale e deve rimanere ineguale, poiché "solo per assicurare la propria sopravvivenza l'industria deve essere pagata per i suoi prodotti più di quanto spenda per le materie prime, anche se ha subito un decremento nella quantità complessiva di ordine". In termini controfattuali, il sistema economico moderno si fonda sulla finzione che il valore sia generato nel processo di produzione. Ma il "valore" che viene pagato in cambio è in realtà il consumo di energia, e perché questa finzione regga, la quantità complessiva di ordine deve continuare a scendere. "Solo in una prospettiva locale" la produzione, quel continuo "succhiare" quantità di informazione, appare "produttiva" o "efficace".

Questa condizione perenne è il motore che muove (a) l'espansione ineluttabile, continua, della produzione ("crescita"), soprattutto mediante un'accresciuta meccanizzazione ("sviluppo tecnologico"); (b) l'espansione dell'Occidente alla ricerca di nuovi mercati (imperialismo); e (c) il processo diffuso di inflazione, che deriva dallo sforzo compiuto per mantenere la somma delle vendite sempre un po' più alta della somma dei costi. Le conseguenze di lungo termine dello sviluppo, dell'imperialismo e dell'inflazione risultano alla fine devastanti, e solo il beneficio dell'incremento locale (e temporaneo) di ordine, presentato ingannevolmente come la punta avanzata di un "progresso globale", può nascondere per un po' la loro vera natura. Essi sono tratti inestirpabili della spirale socio-economica (che, di nuovo, interrompe, nascondendola, solo localmente la

sostanziale linearità dello sviluppo entropico) messa in moto dall'abbandono dallo "scambio equilibrato", lo spartiacque acclamato come "processo di modernizzazione".

Per quanto ampia sia la sua diffusione, l'emancipazione che la modernità ha comportato (la liberazione dalla natura, lo sgretolarsi delle costrizioni tradizionali, l'estendersi all'infinito del potenziale umano, la possibilità di un ordine dettato solamente dalla ragione) è stata fin dal principio, e rimarrà per sempre, un fenomeno solo locale, un privilegio conquistato da qualcuno a spese di qualcun altro; può solo reggersi, per un po', sulla condizione dello scambio ineguale con altri settori della società globale.

Ciò che noi abbiamo chiamato "crescita economica" è il processo di espropriazione dell'ordine, non del suo incremento globale. Tale "crescita economica" rappresenta la fame insaziabile dell'industria di nuovi e più ampi profitti, ma i profitti (cioè, il plusvalore di denaro alla fine del ciclo produttivo) non sono altro che la rivendicazione dei propri diritti su nuove fonti di energia da consumare nel ciclo successivo.

Per citare ancora una volta Hornborg: Qualsiasi sistema economico centrato sulla produzione industriale deve pagare poco le materie prime, perché deve fare in modo che il prezzo e il contenuto di "exergia" siano inversamente proporzionali.

Un'economia di mercato è il modo più elegante per permettere a queste discrepanze di esercitare liberamente il loro dominio. La nozione di prezzo "corretto" nasconde le implicazioni del fatto che viene scambiata "exergia" intatta con "exergia" consumata. I prodotti finiti e le materie prime sono valori incommensurabili perché, dal punto di vista della termodinamica, i prodotti sono materiale deteriorato. Come si può stabilire il valore di una mela fresca dal torsolo? Quanto a lungo può continuare il gioco? Forse ancora per un po' di tempo. Fino a quando sarà possibile sfruttare nuove fonti di "exergia", e trasformare così nuovi territori e popolazioni in fornitori di "exergia" che invece saranno condannati a esaurirsi e scomparire a poco a poco se non si troverà per loro un ruolo strategico nello scambio ineguale. I limiti dell'ineguaglianza non sono stati ancora raggiunti (i limiti, cioè, dell'ineguaglianza che coloro le cui opinioni contano e coloro che sanno far contare le loro opinioni sono pronti a considerare "tollerabili", o ancora meglio a non considerare del tutto). Lo scambio ineguale si autoperpetua, aggrava gli squilibri del potere economico e militare che portano

all'estremo i "limiti di tollerabilità" dell'ineguaglianza e lascia che il lato privilegiato dello scambio abbatta sempre nuove barriere all'espropriazione.

Il "favore" di cui gode attualmente l'ineguaglianza in tutte le isole del privilegio, l'instaurarsi di un clima in cui si ritiene di buon gusto disapprovare le "utopie egualitarie", esortare i poveri e i derelitti ad "aiutarsi da sé", considerare lo "stato assistenziale" un fallimento e la gestione sociale della redistribuzione del reddito controproducente, dichiarare la fame nel mondo e la disoccupazione di massa un prezzo accettabile della libertà, sono tutti segni certi del fatto che un'altra barriera, una barriera etica, sta per essere abbattuta (meglio, che la finzione del rispetto per essa finirà quando la base su cui poggiano le "società avanzate", per le quali l'"avanzamento" diventa sempre più difficile da reggere, comincerà a scricchiolare e quando la forza bruta prenderà il posto della missione civilizzatrice). Gli immensi deficit economici apertamente accumulati dai sempre più numerosi "paesi avanzati" smascherano la natura di espropriazione del "libero commercio", benché i debitori "avanzati" facciano del loro meglio per coprire tale smascheramento sbandierando i debiti stratosferici contratti dai non privilegiati.

La menzogna del secolo - definire "in via di sviluppo" le parti del pianeta sfruttate fino all'esaurimento - ancora aiuta ad attenuare il dissenso e la resistenza contro l'espropriazione, presentandola ai poveri come un loro "mettersi alla pari" con i ricchi, e ancora si può fare assegnamento su interventi militari selettivi per impedire che un dissenso esasperato possa cristallizzarsi in un'opposizione efficace. I limiti sono deboli, e possono cedere se vengono spinti con la forza sufficiente e se nessuno dall'altra parte possiede la forza e la determinazione necessari per resistere alla spinta. Non è possibile individuare con certezza il punto in cui il serpente smette di mordersi la coda e inizia a mordere se stesso. Lo stesso serpente, ahimè, non potrà mai sapere di aver passato quel punto.

Il messaggio chiaro contenuto nell'argomentazione precedente è questo: contrariamente all'opinione ampiamente condivisa secondo cui la modernità sarebbe la prima civiltà universale, la modernità è straordinariamente inadatta all'universalizzazione.

Essa è per natura una forma di vita circoscritta, capace di riprodursi soltanto rendendo più profonda la differenza tra sé e il resto del mondo, mediante un'autoaffermazione che "disincanta", svuota di potere, degrada, quello stesso resto del

mondo, ora trasformato nel terreno da saccheggiare. Una tale autoaffermazione non è un errore rimediabile dovuto all'ottusità politica o alla pura cupidigia; non è una miopia temporanea che si possa eliminare con la forza o la negoziazione dalla vita, mediante l'imposizione di un volere più forte o il raggiungimento del consenso politico da parte di attori dotati di raziocinio.

La modernità non può sopravvivere all'avvento dell'eguaglianza. Intrinsecamente e organicamente, la modernità è una forma parassitaria di ordinamento sociale che può cessare di agire in modo parassitario solo quando l'organismo ospitante viene prosciugato della sua linfa vitale. Le possibilità di fermare il danno prima che divenga irrimediabile sono rese ancora più remote dalla terrificante propensione del modo di vivere moderno a stornare tutta l'opposizione sorta contro il suo privilegio dal principio stesso del privilegio, e a rifoggiarla nella brama di un privilegio ancora maggiore (elevando il numero dei privilegiati).

Questa è la disastrosa, perversa propensione contenuta nella convinzione diffusa che "più modernità" sia necessaria per curare le ferite inferte dalla modernità. Tale propensione può essere considerata un caso specifico di una tendenza molto più generale dei conflitti sorti in condizioni di ineguaglianza: la tendenza a nutrire gelosia da parte dei privilegiati (coloro che già possiedono il valore desiderato) e invidia da parte dei non privilegiati (coloro che sono inclini a ricondurre l'"inferiorità" socialmente definita della posizione che è stata loro assegnata al non possesso di quel valore).

In entrambi i casi, come Simmel ha sostenuto, "si tratta di un valore il cui conseguimento o il cui mantenimento viene impedito, realmente o simbolicamente, da una terza persona" [27] La conseguenza decisiva dell'invidia consiste comunque nella trasformazione delle "idee di chi esercita il dominio" in "idee dominanti".

Una volta socialmente istituito il legame tra la posizione privilegiata e determinati valori, i non privilegiati tenderanno a compensare la loro umiliazione rivendicando tali valori per se stessi, accrescendo così ulteriormente il potere seduttivo di quei valori e rafforzando la fede nei loro poteri magici.

Non è davvero il privilegiato a predicare la necessità di più modernità per guarire le malattie della modernità; i non privilegiati, nel complesso, approvano, con entusiasmo e senza riserve. Essi chiedono di rimescolare le carte, non di cambiare gioco. Non accusano il gioco, solo la maggiore forza

dell'avversario. I più numerosi tra i movimenti di protesta sociale cui la modernità dà vita sono di gran lunga quelli che chiedono la redistribuzione dei profitti, non la revisione della definizione di profitto o la distruzione del meccanismo di realizzazione del profitto.

L'autorità della modernità e tutti i suoi articoli di fede escono rafforzati da questo genere di competizione. Pochi sono così entusiasti delle sue virtù come le sue vittime, e pochi (forse nessuno) sono così condiscendenti verso le sue pretese come coloro che sperano sia il loro turno nella rotazione del privilegio.

Così, Molefi Asante, l'autore afro-americano di Afrocentry, rivendica ai neri il merito di aver fondato la civiltà europea (grazie all'Egitto, e alle sue invenzioni dei principi della matematica, della medicina e dell'architettura), mentre il reverendo pastore Louis Brown di Jackson nello stato del Mississippi, sostiene che il generale Schwarzkopf dovrebbe prendere lezioni di arte militare dal (nero) Annibale. [28].

Io ritengo che il maggiore dei pericoli intrinseci nella modernità risieda nella combinazione del suo potere di seduzione e del suo non poter essere resa universale. La prima caratteristica la spinge e la tira continuamente verso gli estremi che l'altra caratteristica non vorrebbe mai farle raggiungere; meglio, la modernità si dirige decisa verso, e oltre, il punto in cui i rifiuti potrebbero trascendere la capacità di riciclaggio e i pericoli generati potrebbero essere più grandi della capacità di risolvere i problemi. Tale movimento sembra inarrestabile: infatti, per quanto forti e ampiamente diffusi siano i moniti a non raggiungere quel punto, tutte le istituzioni sociali e tutti gli effetti psicologici della modernità, per non parlare degli interessi economici generati dal mercato, lavorano in senso contrario a ogni significativo cambio di direzione.

La ricerca di soluzioni etiche ai problemi della modernità.

Hans Jonas lo studioso di etica che ha dedicato la maggior parte del suo lavoro alla contraddizione tra ciò che la morale deve e ciò che può fare in condizioni di dilagante modernizzazione, ha individuato le radici del problema nei poteri terribili della tecnologia moderna: la scala delle

conseguenze possibili delle azioni umane ha superato di gran lunga l'immaginazione morale degli attori. Che ne siamo consapevoli o no, le nostre azioni toccano territori e tempi troppo distanti per gli impulsi morali "natural", che lottano invano per assimilarli o che abbandonano del tutto la lotta. La morale che abbiamo ereditato dai tempi pre-moderni - la sola morale che abbiamo - è una morale della prossimità, e come tale terribilmente inadeguata in una società in cui ogni azione importante è un'azione a distanza. Il bene e il male di cui l'agire doveva occuparsi erano strettamente connessi all'atto, sia nella prassi stessa, sia nella sua portata immediata, e non erano oggetto di pianificazione a lungo termine.

Questa prossimità dei fini valeva per il tempo come per lo spazio. [...] L'universo dell'etica è costituito dai contemporanei [...] Tutto questo è decisamente cambiato. La portata, gli obiettivi e le conseguenze dell'azione determinata dalla tecnologia moderna sono così nuovi che l'etica precedente non è più in grado di abbracciarli. [29].

Senza aiuto, l'immaginazione dell'individuo non può arrivare ad abbracciare azioni di tale portata e penetrarle fino a coglierne le più remote ripercussioni. Né è chiamata o spinta ad arrivare così lontano; la nostra coscienza morale è appagata dall'assunzione e dall'esercizio della responsabilità di chi è vicino e ci sta a cuore. Gli effetti remoti di ciò che facciamo o non facciamo, o rimangono invisibili, e quindi non suscitano preoccupazioni di sorta, o vengono presentati in modo tale da farci credere che siano sotto il controllo di forze che non esigono, né apprezzerrebbero, alcun particolare interesse o alcuna interferenza da parte nostra. Noi non avvertiamo "spontaneamente" alcuna responsabilità per tali eventi remoti, per quanto possano essere strettamente intrecciati con ciò che facciamo o non facciamo. Tutto sommato - sostiene Jona - noi non possiamo più fare assegnamento sulla nostra capacità morale per risolvere la questione della responsabilità di ciò che non vediamo e non conosciamo, ma solo di quei risultati delle nostre azioni che contano realmente, siano essi vicini o lontani, presenti o futuri.

Poiché ciò che facciamo influisce sugli altri, e ciò che facciamo sfruttando gli accresciuti poteri della tecnologia produce un effetto ancora più profondo su molte persone, più di quante siano mai state in passato, le nostre azioni rivestono oggi un'importanza etica senza precedenti. Ma gli strumenti morali con i quali possiamo assimilarla e controllarla sono gli

stessi che avevamo a disposizione nella fase delle "industrie che affidavano il lavoro a domicilio".

La responsabilità morale ci induce a preoccuparci che i nostri figli abbiano di che nutrirsi e coprirsi; ma non può esserci molto d'aiuto sul piano pratico davanti alle immagini raggelanti del pianeta esaurito, prosciugato e surriscaldato che i nostri figli e i figli dei nostri figli erediteranno e dovranno abitare, risultato diretto o indiretto del nostro attuale disinteresse collettivo. La morale che ci ha sempre guidato e ancora ci guida è potente ma ha un raggio d'azione limitato. Ora deve essere esteso. Quante possibilità abbiamo di riuscire? A prima vista, non molte.

"Proprio lo stesso movimento che ci ha dotato delle capacità che ora devono veni regolate da norme [...] ha eroso [...] i fondamenti da cui queste norme dovrebbero derivare. [...] Ora, noi rabbriviamo nella nudità di un nichilismo in cui la condizione di quasi-onnipotenza convive con quella di quasi-vacuità, la più grande abilità con un sapere minimo." [30]. Non è che, per il fatto di aver proclamato l'autosufficienza della ragione umana, la modernità abbia respinto la pretesa di Dio di controllare il destino dell'uomo e quindi indebolito la più solida delle basi su cui poggiava in passato l'ammaestramento morale.

Le radici dell'attuale impotenza morale sono più profonde. Il "movimento moderno" ha polverizzato qualunque base su cui potrebbero essere fondati i precetti morali, ha minato la morale in quanto tale: le responsabilità che trascendono gli obblighi contrattuali, l'"essere per" non riducibile all'"essere per se stesso", i valori che interferiscono con il supremo precetto della massima efficienza, i fini che vietano l'uso di mezzi potenti. Tra le autorità che la modernità riconosce e favorisce, le passioni morali non-razionali, non-utilitaristiche, non-remunerative, sono incredibilmente assenti. Con l'eccezione dei sermoni domenicali e delle prediche ipocrite dei politici a caccia di voti, esse appaiono nella prospettiva moderna nello stesso modo in cui il rumore di fondo, l'incubo e lo smacco dei tecnici, appare nei canali di comunicazione.

Via via che le conseguenze inumane della brama moderna di un ordine "totalmente umano" sulla Terra divengono più evidenti, si rafforza la sensazione che - nonostante le negazioni e gli impedimenti pratici - le azioni che si presume possano essere oggetto di una valutazione esclusivamente tecnica siano tutt'altro che moralmente neutrali e richiedano un esame morale; idealmente, anche qualche tipo di

regolamento etico.

La cancellazione della distanza spaziale misurata nei termini della portata dell'azione umana - l'impresa talvolta acclamata ma più spesso condannata della tecnologia moderna - non è avvenuta in misura pari alla cancellazione della distanza morale, misurata nei termini della portata della responsabilità morale; ma a ciò si dovrebbe porre rimedio. Il punto è come porvi rimedio.

Il primo elemento da considerare è costituito dall'accumularsi sistematico dei pericoli: il risultato diretto, benché inaspettato, del libero gioco dei mezzi "liberati" dai fini. Questi pericoli minacciano la vita e il benessere di innumerevoli persone, distanti sia spazialmente sia temporalmente, e spesso in una situazione tale da impedire loro ogni reazione; le azioni generatrici di pericoli sono di norma unidirezionali. Non sono scambi; perciò non possono essere limitate, regolate o strutturate da contratti, da una reciproca esibizione di forza, da negoziazioni o dalla ricerca del consenso. Ritengo che sia nelle azioni a lunga distanza tipiche della nostra società tecnologica che gli obiettivi involontari corrispondano in massima misura alla descrizione lévinasiana dell'Altro come debole, vulnerabile, senza potere; in effetti, essi sono senza potere perché non possono ricambiare ciò che è stato fatto loro (e nemmeno, in quanto a ciò, i nostri atti), e vulnerabili perché non possono impedirci di fare qualsiasi cosa pensiamo valga la pena fare; una volta per tutte, senza alcuna speranza di poter capovolgere i ruoli, essi sono bloccati all'estremo ricevente dell'azione in cui noi siamo i soli soggetti agenti.

Come spiega Arne Johan Vetlesen, questa circostanza dimostra la completa inadeguatezza di qualsiasi etica che metta in relazione responsabilità e reciprocità. Gli individui non nati non possono lottare per far valere i loro diritti; lo scambio è inevitabilmente al di là della loro portata. Ma questo fatto empirico [...] non li esclude dalla sfera della nostra responsabilità. Il loro diritto fondamentale è il diritto alla vita in un pianeta inabitabile sul piano ecologico; a meno che noi non facciamo in modo che non vedano mai la luce del giorno. [31].

L'estensione della responsabilità di cui la "società del rischio" ha bisogno e di cui non può fare a meno se non al costo di esiti catastrofici non può essere argomentata o favorita nei termini che sono più comuni e approvati nel nostro tipo di società: quelli dello scambio equo e della

reciprocità dei benefici. Qualunque altra cosa si vuole che sia la morale cercata, deve essere prima di tutto un'etica dell'autolimitazione (come la morale della prossimità è sempre stata e deve essere). Esattamente come nel contesto del "collettivo morale", il compito di visualizzare le conseguenze dell'azione o dell'inazione (e la colpa di aver trascurato la necessità di visualizzarle, o di averle visualizzate in modo inappropriato), e di adeguare l'azione alla portata di tali conseguenze, spetta giustamente e decisamente all'attore. La scusa "non lo sapevo", "non intendevo", non è una scusa che la responsabilità morale, a qualsiasi livello, accetti (benché sia una scusa ammissibile in un tribunale, a meno che l'ignoranza cui si fa riferimento non sia l'ignoranza della Legge stessa).

Che mi trovi dentro o fuori l'ambito della prossimità, io sono moralmente responsabile della mia ignoranza, nello stesso modo e nello stesso grado in cui sono moralmente responsabile della mia immaginazione, e del fatto che essa mi porti ad agire o a non agire. Il "primo dovere" dell'etica del futuro, afferma Hans Jonas, è "l'acquisizione dell'idea degli effetti a lungo termine dell'azione tecnica". L'etica, aggiungerei io, si differenzia dall'attuale pratica ordinaria di gestione dell'emergenza per il fatto che deve occuparsi di ciò-che-non-èancoraavvenuto, di un futuro che è intrinsecamente il regno dell'incertezza e il terreno su cui si scontrano scenari contrapposti.

La visualizzazione non potrà mai pretendere di offrire il genere di certezza che gli esperti, con il loro sapere scientifico e la loro maggiore o minore credibilità, sostengono di offrire. Il dovere di visualizzare l'impatto futuro dell'azione (intrapresa o non intrapresa) equivale ad agire sotto la pressione di una profonda incertezza.

La posizione morale consiste esattamente nel far sì che questa incertezza non venga mai ignorata né eliminata, ma consapevolmente accettata. L'esecuzione efficace di un compito (uno sforzo che permette una maggiore certezza, o quanto meno una maggiore sicurezza di sé) è assoggettata da una persona morale a una valutazione di secondo grado, in base a criteri che non sono necessariamente peculiari del compito specifico, e che probabilmente non si riflettono sui guadagni e sulle perdite, diretti o indiretti, dell'esecutore; e questo assoggettamento apre le porte a dubbi e ripensamenti che lottano per avere la meglio.

Si potrebbero forse progettare modi d'agire definiti in base a un procedimento algoritmico, corretti oltre ogni ambiguità,

se il compito fosse misurato soltanto in base a criteri di efficienza, o all'uso più efficace delle risorse disponibili (come la prospettiva tecnologica induce a misurarlo).

Tuttavia, una volta che si sia assunta una posizione morale sono possibili solo linee direttive euristiche: regole empiriche che non comportano mai la rassicurante garanzia delle abitudini del passato, e che non sono in grado di promettere più di una opportunità di successo e di una vaga speranza di evitare il peggio. Ciò da cui l'etica del futuro dovrebbe essere guidata, sostiene Jonas, è l'euristica della paura, a sua volta assoggettata al principio di incertezza: "Si deve prestare più ascolto alla profezia di sventura che non a quella di salvezza".

Per un'euristica che nasce dal pericolo, e anche dall'accumularsi dei pericoli, la "prima necessità è un'etica di conservazione e prevenzione, non di progresso e perfezione". [32]. La rovina più grande, più radicale, è comunque quella minacciata dal dominio assoluto dei valori tecnologici; in realtà, come abbiamo visto in precedenza, dalla tendenza più recondita della civiltà moderna.

Nel dilemma contemporaneo tra "essere e non essere" è in gioco la modernità stessa. Poiché i valori moderni sono di gran lunga quelli radicati più saldamente nella coscienza che ha di sé la nostra società, e quelli più accuratamente custoditi e promossi dalle sue istituzioni, le prospettive dell'etica come sono state prefigurate da Jonas - in modo particolare là dove essa è più necessaria - non appaiono molto incoraggianti. Resta da vedere in che modo la necessità autoevidente di una "morale della distanza spaziale e temporale" possa essere tradotta in interessi sociali concreti e conseguentemente in forze politiche tangibili. Un aiuto può venire dalla rivelazione postmoderna dello stato patologico endemico della modernità. Ma è la caratteristica più importante del postmoderno, al tempo stesso fonte della sua forza e della sua debolezza, che esso sospetti delle certezze e non fornisca garanzie; che rifiuti, cioè, di congelare la storia in una serie di profezie o in una legislazione preventiva prima che la storia faccia il suo corso.

La nostra responsabilità morale collettiva nuota nel mare dell'incertezza almeno quanto la responsabilità morale di ognuno di noi. L'incertezza è sempre stata il fondamento evidente della scelta morale, benché la filosofia morale moderna e la pratica dell'adialforia abbiano fatto del loro meglio per negarla nella teoria e reprimerla nei fatti. Sotto questo aspetto, la situazione postmoderna dell'etica non è nuova. Quel che è davvero nuovo è l'enormità della posta in

gioco. Se questo è ciò che l'autoconsapevolezza postmoderna ci ha reso chiaro, questa nuova chiarezza potrebbe farci procedere a grandi passi verso una compensazione del colpo che ha inferto alle nostre intime, limpide certezze.

Note al Capitolo 7

- [01] - M. Black, *Nothing New*, in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, a cura di M. Kranzberg, Westview Press, Boulder (Col.) 1980, pp. 26-27.
- [02] - J. Ellul, *The Power of Technique and the Ethics of Non-Power*, in *The Miths of Information: Technology and Postindustrial Culture*, a cura di K. Woodward, Routledge, London 1980, pp. 272-273, 280. Come spiega Herber Schadelbach "non è vero che le decisioni politiche vengano prese prima che i tecnologi ricevano l'incarico di preoccuparsi dei mezzi. [...] Molto spesso gli obiettivi politici sono determinati dalle informazioni tecnologiche relative alla possibilità di realizzare tecnicamente questi obiettivi" (*Is Technology Ethically Neutral?*, in *Ethics in an Age of Pervasive Technology*, p. 30). Jacques Ellul rifiuta apertamente le definizioni di tecnologia più diffuse, tutte concordi sul fatto che la tecnologia sia un "raggiungere degli scopi"; non è vero, afferma Ellul, che "una tecnica assicuri un risultato conosciuto in anticipo"; "la tecnica non è altro che mezzi e l'insieme dei mezzi" (*The Technological Society*, trad. ingl. di J. Wilkinson, Random House, New York 1964, pp. 14, 19). Quattro anni dopo la distruzione del Muro di Berlino è stata registrata negli Stati Uniti, e soprattutto in Gran Bretagna, una rinnovata pressione a riprendere i test nucleari, originariamente avviati "allo scopo di" tenere lontano e sotto controllo il nemico comunista, che ora non esiste più. Secondo il "Guardian" del 18 maggio 1993, p. 1: "L'establishment militare britannico ha tre ragioni per continuare i test. In primo luogo potrebbe ancora aver bisogno di provare una nuova testata per il progettato Tasm (Tactical Stand-off Nuclear Missile) della Raf, benché la probabilità di trovare un finanziamento di tremila miliardi per quel programma appaiano sempre più remote. In secondo luogo, potrebbe voler dotare le armi di nuove caratteristiche di sicurezza. In terzo luogo, vuole mantenere un livello decente di expertise tra gli scienziati dell'Aldermaston Atomic Weapons Establishment". Chiaramente il riferimento allo scopo cui si presume serva il forte investimento di risorse pubbliche e l'accumularsi di armi sempre più micidiali non è più necessario. Le nuove armi devono essere prodotte e sperimentate (forse per non essere mai usate) proprio per mantenere occupato l'Atomic Weapons Establishment e per utilizzare in qualche maniera le nuove caratteristiche ideate dagli indaffarati scienziati. E che le cose stiano in questo modo è considerato ovvio e "naturale": il cronista non sente alcun bisogno di far notare l'assurdità del ragionamento, né di fare domande sugli scopi ignoti dei mezzi "realmente esistenti"...
- [03] - Cfr. G. S. Kirk, *The Nature of Greek Miths*, Penguin, Harmondsworth 1974, pp. 138-141; trad. it. di M. Carpitella, *La natura dei miti greci*, Laterza, Bari 1977. Osserva Kirk: "Senza dubbio il suo furto del fuoco celeste faceva parte della stessa concezione, ma con Ogni probabilità questa estensione delle sue funzioni non avvenne molto prima del sedicesimo secolo a.C., quando l'interesse per l'emancipazione degli uomini da una condizione primitiva e barbarica - un'idea che contraddice direttamente lo schema mitico di una perdita dell'Età dell'oro - cominciò a divenire preminente" (ed. orig. p. 140).
- [04] - J. Ellul, *The Technological Society*, cit., pp. 142-143, 133.

- [05] - Ph. Deane, *The First Industrial Revolution*, Cambridge University Press, Cambridge 1969, p. 129; trad. it. di C. Rosio, *La prima rivoluzione industriale*, il Mulino, Bologna 1971, p. 177. Sull'impatto di tali "strozzature" (per nulla percepite come tali dai contemporanei) sulla coscienza pubblica, Deane afferma: "E' corretto affermare che prima della seconda metà del diciottesimo secolo la gente non aveva nessun motivo di aspettarsi lo sviluppo. [...] La popolazione, i prezzi e la produttività potevano oscillare in su come in giù e non c'era ragione di aspettarsi che andassero in una direzione piuttosto che nell'altra" (p. 20; ed. orig. p. 11).
- [06] - C. M. Cipolla, *Storia economica dell'Europa pre-industriale*, il Mulino Bologna 1982, p. 291. La mossa vincente fu lo sfruttamento di energia inanimata (e non rinnovabile, quindi non limitata, per ciò che riguarda la quantità utilizzabile, dalla capacità "naturale" di riprodursi e reintegrarsi): "Un'essenziale continuità caratterizzò il mondo pre-industriale pur attraverso rivolgimenti grandiosi, quali lo sviluppo e la decadenza dell'impero romano, il trionfo e il declino dell'Islam, i cicli dinastici cinesi. [...] Questa continuità fu rotta tra il 1780 e il 1850" (pp. 292-293). Norbert Wiener, il fondatore della cibernetica riteneva che l'unica "rivoluzione industriale" avvenuta fosse stata la sostituzione dei muscoli umani in quanto fonte di energia (e che la successiva sarebbe stata la sostituzione del cervello: si veda *The Human Use of Human Beings*, Houghton Mifflin, Boston 1950; trad. it. di D. Persiani, *Introduzione alla cibernetica*, Boringhieri, Torino 1970).
- [07] - L. Mumford, *The City in History, its Transformations, and its Prospects*, Harcourt, Brace and World, New York 1961, pp. 450-451, trad. it. di E. Capriolo, *La città nella storia*, Bompiani, Milano 1977, 3 voll., vol. III, p. 562. I lettori noteranno come questa descrizione bucolica degli effetti benefici dell'agricoltura non tenga conto del terribile potenziale di fertilizzanti rivoluzionari, di razionalizzazioni monocolturali e di altri simili "miglioramenti scientifici". Nulla impedisce che l'agricoltura venga gestita come l'attività mineraria; comunque, il modo di pensare moderno non lo avrebbe impedito.
- [08] - Cfr. J. Ellul, *The Technological Society*, cit., pp. 44, 49, 51, 43.
- [09] - L. Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sull'idéologie moderne*, cit., p. 262; trad. it.cit., p. 294.
- [10] - H. Redner, *In the Beginning was the Deed: Reflections on the Passage of Faust*, University of California Press, Berkeley 1982, p. 5. "È noto," afferma Redner, "come noi europei abbiamo profuso uno sforzo senza pari per il potere. [...] Tutte le risorse umane e naturali sono state messe a nostra disposizione per essere trasformate secondo la nostra volontà sovrana." Eppure, "maggiore è il potere a cui l'atto dà libero sfogo, più diventa difficile per gli uomini controllarlo e più esso estende il suo controllo impersonale su di loro" (pp. 13, 15).
- [11] - J. Ellul, *The Technological Society*, cit., p. 388.
- [12] - A. Giddens, *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, cit., pp. 139, 141. E significativo che Giddens scelga i "dolori alla schiena" per illustrare la sua tesi, rilevando la capacità dell'individuo (già definito dagli

esperti come paziente, e come paziente i cui "problemi" consistono in dolori alla schiena) di scegliere tra rimedi contrastanti di esperti in chiropratica, fisioterapia, massaggio, agopuntura, terapia riabilitativa, farmaci, diete, pranoterapia ecc.

[13] - J. Ellul, *The Technological Society*, cit., pp. 389, 391. Poiché nessuna singola tecnica "attacca" la totalità, non avviene quasi mai che la persona interessata sia indotta a respingere l'assalto alla sua sovranità. L'assimilazione del dominio tecnologico avviene gradualmente e impercettibilmente, come un precipitato, formatosi nel corso di molto tempo, di innumerevoli decisioni e atti su piccola scala, nessuno dei quali ha mai affrontato la questione in tutta la sua portata.

[14] - U. Beck, *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1986; trad. ingl. *Risk Society: Towards a New Modernity*, trad. ingl. di M. Ritter, Sage, London 1992 pp. 19, 20. "Il rischio può essere definito," afferma Beck, "un modo sistematico di affrontare le incognite e le incertezze generate e innescate dalla stessa modernizzazione" (p. 21), una definizione che implica l'idea secondo cui ciò che rende le incognite "rischi" è il fatto che siano problemi per la tecnologia, e non semplicemente problemi della tecnologia. Nel concetto di "società del rischio", i "rischi" appartengono alla fase già controllata e gestita dalla scienza e dalla tecnologia, le quali esercitano su di essi un dominio incontrastato. Mary Douglas ha recentemente affermato che nel discorso pubblico "l'idea di rischio viene registrata semplicemente come pericolo inaccettabile" ed "è diventata un ornamento retorico della parola 'pericolo'" (si veda *Risk and Danger*, in *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*, Routledge, London 1992, pp. 39, 40; trad. it. di S. Nono, *Rischio e pericolo*, in *Come percepiamo il pericolo. Antropologia del rischio*, Feltrinelli, Milano 1991, p. 157 e di G. Bettini, *Rischio e pericolo*, in *Rischio e colpa*, il Mulino, Bologna 1996, pp. 42, 43). Contro quest'affermazione si può dimostrare come la variazione nei termini sia in quanto tale semioticamente rilevante. Diversamente da "pericolo", "rischio" appartiene al discorso del gioco d'azzardo, cioè a un genere di discorso che non implica una netta contrapposizione tra successo e fallimento, sicurezza e pericolo; che riconosce la loro co-presenza in ogni situazione, e che perciò non si decide a prendere posizione da una parte o dall'altra della barriera che li separa nel discorso dell'"ordine", da cui il termine "pericolo" proviene e che rappresenta. "Rischio" indica che le mosse non sono inequivocabilmente sicure o pericolose (o per lo meno che non si sa prima come stiano le cose), che si differenziano soltanto per la percentuale di sicurezza e di pericolo che presentano. "Rischio" si riferisce inoltre a ciò che fa il giocatore, non a ciò che viene fatto a lui (è il giocatore che "si assume il rischio"). Il "rischio", perciò, più del "pericolo" che si presume "semplicemente registrati", riecheggia la prospettiva postmoderna del mondo come gioco, e dell'essere-nel-mondo come attività ludica.

[15] - U. Beck, *Risikogesellschaft...*, cit.; trad. ingl. cit., pp. 27, 154, 161.

[16] - Ivi, p. 29.

[17] - Ivi, p. 14

[18] - A. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, cit., pp. 111, 114, 120-121.

- [19] - Cfr. S. Lash, *Aestetische Dimensionen reflexiver Modernisierung*, in "Soziale Welt", vol. 3, 1992, pp. 261-277. Se il "rischio" è una categoria cruciale della dimensione soggettiva, l'assoggettività oggettiva alla correzione suggerita dalla riflessione deve essere afferrata, come sostiene Lash, con l'aiuto di categorie quali la "differenza", la "complessità", la "contingenza".
- [20] - U. Beck, *Risikogesellschaft...*, cit.; trad. ingl. cit., pp. 4, 5.
- [21] - Ivi, pp. 35, 36, 53.
- [22] - Una nuova rivista dedicata alla gestione dei rischi ("Journal of Contingencies and Crisis Management") specificamente diretta, come recita la pubblicità, "ai dirigenti, ai politici, agli analisti della politica, ai consulenti di organizzazione aziendale e ai ricercatori universitari", promette di fornire istruzioni per "una gestione improntata alla ristrutturazione e all'inversione di tendenza", e sostiene in un suo articolo "l'esigenza di capacità consultive disciplinate". Uno spesso strato di nuove professioni che richiedono un livello elevato di expertise si sta formando intorno all'attuale riconoscimento del carattere endemico dei rischi e alla valutazione dell'emergenza permanentemente radicata nei diversi ambiti d'azione. L'expertise relativa ai rischi sta rapidamente diventando una branca importante del mondo professionale, e si sta trasformando in un grande affare.
- [23] - R. Luxemburg, *Der Akkumulation des Kapitals*, in *Gesammelte Werke*, vol. sesto, Vereinigung Internationaler Verlags-Anstalten, Berlin 1923; trad. it. di B. Maffi, *L'accumulazione del capitale*, Einaudi, Torino 1960, pp. 351, 352-353, 406.
- [24] - Cfr. A. Hornborg, *Machine Fetishism, Value, and the Image of Unlimited Good: Towards a Thermodynamics of Imperialism*, in "Man", vol. 1, 1992, e *Codifying Complexity: Towards an Economy of Incommensurable Values*, testo ciclostilato di una relazione presentata al secondo congresso dell'International Society for Ecological Economics, Stockholm, 3-6 agosto 1992. Il carattere rivoluzionario delle intuizioni di Hornborg è dimostrato dall'impossibilità di individuare altri studi di "interesse correlato" e in qualche modo affini sul piano teorico. Lo stesso Hornborg indica tra le fonti che lo hanno influenzato lo studio poco noto di N. Georgescu-Roegen (*The Entrophy Law and the Economic Process*, Harvard University Press, Cambridge [Mass.] 1971), e come unica ricerca contemporanea vagamente simile uno studio ancora meno noto pubblicato da H.T. Odum e J. E. Arding (*Energy Analysis of Shrimp Mariculture in Equador*, Coastal Resources Centre, University of Rhode Island, Providence 1991).
- [25] - W. Leiss, *Under Technology's Thumb*, McGill-Queens University Press, Montréal, 1990, pp. 94, 81. In accordo con Barry Commoner, Leiss sostiene che circa l'85 per cento dell'energia consumata per costruire il tipo moderno di ordine va sprecato: "Lo spreco incredibile di tali risorse sembra una funzione necessaria di questo ricambio sempre più veloce, di questa transitorietà dei bisogni e dei prodotti" (p. 94).
- [26] - In fisica, la condizione di un corpo destinato a non variare col tempo [N.d.T.].

- [27] - G. Simmel, *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Duncker & Humblot, Berlin 1908; trad. it. di G. Giordano, *Sociologia*, Edizioni di Comunità, Milano 1989, p. 239. Continua Simmel: "[...] l'invidia non reclama il diritto, ma chiede semplicemente l'appetibilità di ciò che è negato: a questa è anche indifferente se il bene gli viene negato perché quel terzo lo possiede, o se la perdita o la rinuncia da parte di questo non lo aiuterebbe a conseguirlo" (pp. 239-240).
- [28] - Citato da A. Cojean, *Désarrois américains*, in "Le Monde", 30 ottobre 1992, p. 6.
- [29] - H. Jonas, *Philosophical Essays: From Ancient Cread to Technological Man*, cit., pp. 7-8; trad. it. cit., pp. 46, 47, 48. Jonas riconosce che le antiche prescrizioni dell'etica del "prossimo" sono ancora valide, ma in una prossimità vicina, nell'intimità immediata della sfera quotidiana dell'interazione tra gli uomini, non nell'ambito sempre in espansione dell'agire collettivo, in cui l'attore, l'azione e l'effetto non sono più quelli che erano nella sfera più prossima.
- [30] - Ivi, pp. 61, 62 della trad. it.
- [31] - A. J. Vetlesen, *Relations with Others in Sartre and Lévinas: Assessing the Implications for an Ethics of Proximity*, citato dalla p. 25 di un testo non pubblicato datato gennaio 1993. Separare la responsabilità dalla reciprocità è per Vetlesen l'atto decisivo che contrappone l'etica di Lévinas praticamente a tutte le altre teorie. Anche nella teoria di Rawls, per quanto sofisticata e ben argomentata, "l'appello alla 'giustizia come equità' è diretto all'interesse particolare dei singoli per il loro possibile posto e destino nell'ordinamento politico che sono esortati a valutare per il suo valore etico. Sotto questo aspetto, lo stesso vale per la 'reversibilità delle prospettive' ottenuta al livello post-convenzionale del ragionamento morale nell'autorevole teoria di Lawrence Kohlberg. Implicitamente, ciò si applica anche all'instancabile tentativo di Habermas di formulare questa stessa idea - l'universalità della responsabilità nell'assunzione del ruolo come universalizzazione della reciprocità - nel suo discorso sull'etica" (p. 22).
- [32] - H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt a. M. 1979; trad. it. di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990, pp. 35-43. Jonas non lascia al lettore alcun dubbio sul fatto che la necessità di un "rallentamento" non sia dovuta alla paura dell'impotenza della tecnologia, ma della sua potenza: "Il pericolo del disastro che accompagna l'ideale baconiano del controllo della natura mediante la tecnologia scientifica sorge non tanto da qualche difetto della sua prestazione quanto dall'ampiezza del successo. [...] La mia paura principale si riferisce alla minaccia apocalittica proveniente dalla natura delle dinamiche non volute della civiltà tecnica come tale, insite nella sua struttura".

CAPITOLO 8.

Una sintesi: alla fine, il principio.

All'inizio del libro, avevo avvertito i lettori che dall'analisi della condizione della persona morale nel mondo postmoderno non sarebbe probabilmente emerso alcun elenco preciso di precetti etici, né alcun altro elemento a sostegno della sicurezza di sé morale. Mi sembra che questa promessa in negativo sia stata mantenuta. Dubito che questa indagine abbia favorito l'acquisizione di una maggiore sicurezza, - sul piano etico, da parte dell'autore e dei lettori. Ma credo che la frustrazione della certezza rappresenti un guadagno per la morale. Non il genere di guadagno che desidereremmo, forse, e che abbiamo cercato, ma il maggior guadagno che si possa ragionevolmente sperare di ottenere restando persone morali.

La condizione postmoderna rappresenta un progresso rispetto alle conquiste della modernità? Il postmoderno ha distrutto le aspirazioni moderne a una legislazione etica universale e saldamente fondata; ma ha anche annullato qualsiasi opportunità che la modernità abbia avuto di migliorare sul piano morale? Nel mondo dell'etica il postmoderno deve essere visto come passo in avanti o come regresso? Ritengo che entrambe le risposte a quest'ultima domanda siano vere e false in uguale misura. È una caratteristica generale del mutamento sociale correggere o attenuare gli errori di ieri introducendo al tempo stesso nuovi errori cui porre rimedio domani. È solo durante le brevi soste dell'oggi - quelle locande a metà strada tra gli scogli di ieri e le sabbie mobili del domani che si registrano delle presunte vittorie, che il ricordo dell'ultima gita acquista il sapore di un vero trionfo e il viaggio del giorno dopo risplende come un'ascesa verso l'estasi, e che la differenza tra la vittoria e la sconfitta appare assoluta, netta ed evidente.

Nel più citato di tutti i suoi brani più spesso citati, Walter Benjamin parla del significato colto nell'acquerello di Klee intitolato *Angelus Novus*.

L'angelo, afferma Benjamin, sembra in atto di allontanarsi da qualcosa su cui fissa lo sguardo. Ha gli occhi spalancati, la

bocca aperta, le ali distese. L'angelo della storia deve avere questo aspetto. Ha il viso rivolto al passato. Dove ci appare una catena di eventi, egli vede una sola catastrofe, che accumula senza tregua rovine su rovine e le rovescia ai suoi piedi. Egli vorrebbe ben trattenersi, destare i morti e ricomporre l'infranto. Ma una tempesta spira dal paradiso, che si è impigliata nelle sue ali, ed è così forte che egli non può più chiuderle. Questa tempesta lo spinge irresistibilmente nel futuro, a cui volge le spalle, mentre il cumulo delle rovine sale davanti a lui al cielo. Ciò che chiamiamo il progresso, è questa tempesta. [01].

I morti non verranno destati, l'infranto non verrà ricomposto. Il cumulo delle rovine continuerà a salire. Chi ha sofferto ha sofferto. Chi è stato ucciso rimarrà morto. E la fuga (meglio, l'esser spinti via) dall'orrore dell'irreversibile e dell'irrimediabile ad apparirci - essendo stati respinti - come una "catena di eventi". Ma è solo un'impressione; è solo il non-placarsi del vento, che impedisce il ritorno al paradiso. Siamo mantenuti in volo da una forza respingente, non dalla forza d'attrazione. Il luogo in cui speriamo di atterrare (e in cui atterreremo, benché solo per un istante, finché il vento non si impiglierà di nuovo nelle ali stanche) è un "lì" cui abbiamo pensato poco, e di cui sappiamo ancor meno. Sarà la non familiarità del luogo a procurarci sollievo, finché le lacrime di gioia non si saranno prosciugate e gli occhi non saranno di nuovo in grado di mettere a fuoco le rovine intente a fare ciò che facevano prima: accumularsi. Il volo non sembrerebbe tuttavia una fuga se non fosse per la fiducia - che si esprime talvolta in un'utopia visionaria, ma più spesso immagazzinata in quel ventoso passaggio che separa/collega paura e disperazione - che esista un luogo in cui le rovine non si accumulano, in cui ciò che è intero non si infrange, mentre ciò che è stato infranto può essere ricomposto e i morti possono essere destati, o non muoiono affatto.

Questo luogo è il futuro; per lo meno, questo luogo non è da nessun'altra parte. Se la modernità, come sostiene Jean-Francois Lyotard, cercava la legittimità non nel mito delle origini, non in un "atto fondativo", ma nel futuro; se vivere con "un progetto" era caratteristico dell'esistenza moderna, quel progetto, quella Grande Idea al cuore dell'inquietudine moderna, quella lanterna sistemata sulla prua della nave della modernità per guidarne la navigazione, era l'idea di emancipazione [02]: un'idea che trae il suo significato da ciò che nega e contro cui si ribella - dalle catene che vuole

spezzare, dalle ferite che vuole curare - e che deve il suo fascino alla promessa della negazione.

Su come sarebbe la vita senza catene o ferite, la Grande Idea dell'Emancipazione dice poco e sa ancora meno. Dopo tutto, tale vita successiva all'emancipazione è stata collocata nel futuro l'Altro assoluto, l'inafferrabile e l'ineffabile. Lì, e solo lì, può essere considerata al sicuro; infatti, per quanto si cerchi di vedere, l'unico spettacolo che si riesca ad ammirare è quello offerto dalla propria visione. Così questa può rimanere per sempre pura e vantarsi della propria immacolata innocenza mai messa alla prova. La beatitudine del futuro ha celato il carattere ripugnante del presente. La Grande Idea ha offerto un nuovo, moderno significato alla sofferenza, che la distruzione del paradiso ha privato del suo antico senso. Ora, una volta di più, è sofferenza "nel nome di", "per amore di"; come prima, la miseria è una condizione e la garanzia della felicità.

Ma il significato moderno è diverso da quello antico. La sofferenza non è più una prova di devozione; ora è un atto, un atto con uno scopo e una funzione. La modernità (il cui bon mot preferito è che la medicina non funziona se non è amara) non ha dichiarato guerra alla sofferenza: ha solo giurato di distruggere una sofferenza senza scopo, senza funzioni. Il dolore non previsto e non voluto è un abominio, un abominio imperdonabile; ma se serve uno scopo, se è un "passo necessario" verso il futuro, il dolore può essere, dovrebbe essere, deve necessariamente essere inflitto. I poveri devono diventare ancora più poveri perché si possa insegnare loro a diventare ricchi. Alcuni devono diventarlo meno, così che l'"economia" possa produrre di più.

Coloro che vivono con lo stretto necessario devono essere strappati al loro rassicurante tessuto di tradizioni e spinti a consumare di più per il loro piacere. Occorre amputarsi un arto per salvare il corpo. Si devono sacrificare mille vite per salvarne diecimila. La bontà del futuro si presenta nella forma di crudeltà del presente. Ma previsto e dotato di scopo può essere solo il dolore del domani. Il dolore di ieri - nonostante i tentativi compiuti a suo nome di attribuirgli uno scopo - si è dimostrato privo d'effetto e vano, poiché la vita oggi non è più felice di quanto lo fosse allora, e la beatitudine futura è ancora, come allora, oltre l'orizzonte. Di conseguenza il dolore di oggi, il dolore non-ancora-screditato, è un progresso rispetto al dolore di ieri: il progresso va avanti, noi stiamo progredendo, quod erat demonstrandum. Forse progresso non

significa minore sofferenza: non ancora, non al punto in cui siamo ora. Significa invece ridurre le sofferenze prive di funzioni, significa il passaggio crudele da una sofferenza priva di significato a una dotata di significato: significa rendere il mondo più razionale.

Grazie alla razionalità, la modernità ha potuto prendere due piccioni con una fava. È riuscita a fare apparire inferiori e meritevoli di condanna tutte quelle forme di vita che non hanno legato le loro sofferenze al carro della Ragione, e ha ottenuto un salvacondotto per le sofferenze che stava per infliggere a se stessa. Questi due risultati le hanno dato il coraggio e la sicurezza di sé necessari per andare avanti, coraggio e sicurezza che altrimenti le sarebbero mancati. Hanno inoltre aperto la casa governata da regole che la modernità aveva edificato alla crudeltà, che si è presentata nella forma di un'etica superiore.

Progresso morale?

La facoltà della razionalità permette di "capire il senso" di una sequenza di eventi, presentando la successione temporale come uno "sviluppo", come un passaggio da stati inferiori a stati superiori, come una catena in cui ogni legame è un mezzo (una condizione o una causa necessaria) per quello che segue, e in cui gli stati più recenti rivelano retrospettivamente il significato di quelli che li hanno preceduti.

Il rapporto tempo-spazio evocato dalla memoria moderna è lineare e verticale, e non ciclico e orizzontale. In questo rapporto, "prima" significa "più basso" e "inferiore". Inoltre, "inferiore" significa "antiquato": una reliquia o un sussulto del passato, un condannato in attesa dell'esecuzione, uno zombi, un occupante abusivo della casa del presente. Tuttavia, nel processo da cui emerge il rapporto spazio-tempo come campo di battaglia tra il futuro (superiore) e il passato (inferiore) esiste, ben dissimulata, una variabile. Questa variabile è il potere: la superiorità viene verificata e messa alla prova nella vittoria; l'inferiorità nella sconfitta.

La storia del progresso è raccontata dai vincitori. La sconfitta viene condannata. Talvolta gli sconfitti sono portati in tribunale, giudicati e condannati, come se fossero dei criminali. La maggior parte delle volte vengono solo compatiti, come se fossero dei malati terminali, degli inetti o degli

immaturi cronici; la loro inferiorità richiede un sorvegliante, non un giudice. In nessuno dei due casi il duro trattamento riservato a coloro che sono stati sconfitti o che stanno per esserlo può essere condannato per la sua crudeltà. Al contrario esso è profondamente morale: una buona azione per coloro che si accingono a vivere in un mondo mondato dai criminali e una lezione "a fin di bene" per coloro che vengono sottoposti a un simile trattamento.

Si deve venire sconfitti per poter essere accusati di immoralità, e perché l'accusa permanga. I capi della Germania nazista responsabili di aver ordinato lo sterminio sono stati giudicati, condannati e impiccati e le loro azioni, che i manuali di storia avrebbero presentato come storia dell'ascesa umana se i tedeschi avessero vinto, sono state invece classificate come crimini contro l'umanità. Il verdetto è incontestabile quanto la vittoria che lo ha reso possibile. Rimarrà tale finché le carte non verranno rimescolate, e allora anche la memoria storica dovrà essere rimescolata perché si adatti alla mutata situazione. A meno che i vincitori non vengano a loro volta sconfitti, la loro crudeltà, o la crudeltà dei loro accoliti e protetti, non sarà rinviata a giudizio.

La giustizia punisce gli sconfitti, ma poiché la storia della giustizia non può essere raccontata da alcuno se non dai vincitori di oggi, essa presenta ogni volta il mondo come un mondo in cui immoralità e punibilità sono sinonimi. L'età moderna è fondata sul genocidio, e si è nutrita di genocidi. Per qualche motivo, la vergogna per i massacri di ieri si è dimostrata una protezione inefficace contro gli eccidi di oggi, e le prodigiose facoltà di produrre significati di cui è dotata una ragione asservita al progresso hanno contribuito a mantenerla debole.

Come Hélé Béji ha osservato recentemente: "Il profondo malessere avvertito dopo la fine della guerra del Vietnam non è stato un rimorso per il sacrificio di vite umane, ma la bruciante mortificazione della sconfitta". Non vi sarebbe stato malessere se tale sacrificio non fosse stato seguito dalla sconfitta. (Nessuna sensazione analoga ha accompagnato lo sterminio degli ottentotti da parte dei boeri, o gli atti di ferocia compiuti da Carl Peters nel Sud Africa tedesco, o la riduzione della popolazione del Congo da venti a otto milioni sotto il regno di Leopoldo II del Belgio). [03].

Se c'è malessere, come dopo il vergognoso intervento in Vietnam, ciò significa che la lezione assimilata e imparata a memoria dagli sconfitti è il bisogno di una forza maggiore e

più efficace, non di una coscienza più etica. In America la vergogna per il Vietnam ha dato impulso alla guerra tecnologica molto più di quanto non abbia fatto l'autoanalisi morale. Ora, grazie alla sorveglianza elettronica e ai missili intelligenti, le persone possono essere uccise prima di avere la possibilità di reagire; e uccise a una distanza da cui chi uccide non vede le vittime e non deve più (o non può più) contare i corpi. I vincitori, trionfanti o frustrati, non ne escono nobilitati moralmente; ma neppure le loro vittime.

Di norma le vittime non sono eticamente superiori a coloro che le sacrificano; ciò che le fa sembrare eticamente migliori, e che rende ragionevole la loro rivendicazione di questa condizione, è il fatto che, essendo più deboli, hanno minori opportunità di commettere atrocità. Ma non esiste alcun motivo per cui dovrebbero trarre dalla loro sconfitta una lezione diversa da quelle ricavate dai frustrati vincitori: il fatto, cioè, che la protezione contro eventuali calamità future non sia l'atteggiamento etico, bensì l'abbondanza di armi potenti (anche se questa seconda risorsa non esclude la prima, essendo la prima uno strumento utile per ottenere la seconda, e la seconda un sostegno infallibile per la prima). Quando venne il loro turno di lanciarsi alla conquista di Laos e Cambogia, le truppe vietnamite dimostrarono di aver appreso appieno la lezione dei loro persecutori americani. Il genocidio perpetrato dai croati durante il nazismo ha reso i discendenti delle loro vittime serbe solo più impazienti di uccidere, stuprare e procedere alla pulizia etnica.

Il ricordo dell'Olocausto induce gli israeliani insediati nei territori arabi a calcare la mano: conoscono l'efficacia di contromisure quali le deportazioni di massa, le retate, la cattura di ostaggi e i campi di concentramento. Via via che la storia procede, l'ingiustizia tende a essere compensata da un'ingiustizia-a-ruoli-capovolti. Sono solo i vincitori, finché la loro vittoria viene riconosciuta come tale, a commettere l'errore di interpretare, a rappresentare erroneamente, una tale compensazione come il trionfo della giustizia. La morale superiore è sempre la morale del superiore.

Come afferma E.M. Cioran, "i grandi persecutori sono reclutati tra i martiri non completamente decapitati"; un profeta fanatico del "progresso morale" di un'umanità "moralmente depravata" è solo un "tiranno manqué, un boia approssimativo, tanto detestabile quanto i tiranni di prim'ordine, i boia di prim'ordine". La società, sintetizza Cioran, è "un inferno popolato di salvatori". "Tutte le autorità

hanno la loro Bastiglia": L'uomo che propone una nuova fede viene perseguitato, finché non è il suo turno di diventare un persecutore: le verità iniziano con un conflitto con la polizia e finiscono con il ricorso a essa; infatti, ogni sciocchezza per cui abbiamo a patire degenera in legalità, come ogni martirio finisce nei paragrafi della Legge, nelle insulsaggini del calendario, o nella nomenclatura delle strade... Un angelo protetto da un poliziotto: è così che muoiono le verità, che si spengono gli entusiasmi. [04].

Nessuna vittoria sulla disumanità sembra aver reso il mondo più sicuro per l'umanità. I trionfi morali, evidentemente, non sono cumulabili; a dispetto delle storie di progresso, il movimento non è lineare: i guadagni fatti non vengono reinvestiti, e le indennità concesse non sono irrevocabili. Lo spettro della disumanità torna immutato dal suo esilio a ogni spostamento nell'equilibrio del potere. Gli shock morali, per quanto devastanti possano sembrare sul momento, perdono gradualmente la loro capacità di presa, finché non vengono dimenticati. Nonostante la loro lunga storia, le scelte morali sembrano ripartire sempre dall'inizio. Non c'è da stupirsi che vi siano ragioni valide per mettere in dubbio la realtà del progresso morale, e in particolare di quel genere di progresso morale che la modernità afferma di promuovere. Mi sembra che il progresso morale subisca la minaccia più grave proprio dal modo in cui viene promosso. La profonda affinità esistente tra la superiorità morale dell'ordine e la superiorità tutta materiale dei suoi custodi rende ogni ordine irrimediabilmente precario, e lo espone costantemente al rischio del disordine: innervosisce i custodi e suscita invidia nei sorvegliati. I primi non esiterebbero a costringere i recalcitranti all'obbedienza, attribuendo alla coercizione da loro esercitata il significato di un atto morale. I secondi non si tirerebbero indietro davanti alla violenza, se servisse a far loro conquistare il diritto di riconoscere, o di rifiutare, tale significato. Il disordine del nuovo mondo, ovvero la riorganizzazione spaziale del mondo. L'esperienza dell'insicurezza è più intensa quando il sedimento della socializzazione perde la sua solidità e perciò lo spazio sociale esistente perde la sua trasparenza insieme con il suo potere di limitare e consentire l'azione. La reazione spontanea a tale esperienza è l'intensificazione degli sforzi tesi all'organizzazione spaziale. Qualsiasi forma, per quanto stabile, abbiano assunto in passato il coordinamento e la separazione dei processi di costruzione degli spazi cognitivo,

estetico e morale, ora viene meno. I termini dell'armistizio e del *modus vivendi* tra i tre processi devono essere rinegoziati, e più probabilmente riconquistati sul campo. Il potenziale di contrasto e divergenza esistenti tra loro, mai del tutto inattivo, ora erompe e viene all'aperto. Nessun presidio centralizzato potrebbe conferire a questo spazio precario, continuamente riprodotto, l'apparenza della naturalità. Viene messa a nudo la debolezza della convenzione su cui si fondava in passato uno spazio apparentemente stabile e saldo, e così la lotta per il potere e lo scontro perpetuo si rivelano come i soli fondamenti sicuri di un *habitat* ordinato.

Il compito di costruire un nuovo spazio sociale dotato di significato viene intrapreso individualmente e collettivamente; a tutti i livelli, l'assenza di una forza coordinatrice e vigilatrice abbastanza scaltra e intraprendente da arbitrare e alla fine imporre i termini della pace (cioè un ordine e una legge vincolante che impongano i criteri in base ai quali giudicare come devianti o sovversivi tutti i tentativi di spostare i confini cognitivi, estetici e morali in questo modo emarginandoli efficacemente) conduce a un infinito moltiplicarsi di iniziative frammentarie di scarso rilievo, ne esalta la fierezza e la determinazione e rende ogni soluzione concordata una prospettiva remota.

Simili attacchi di insicurezza non sono in alcun senso una novità né lo sono le tipiche reazioni a essi. Sappiamo che gli uni e le altre compaiono nella storia all'indomani di guerre, rivoluzioni violente, crolli di imperi, o in concomitanza con mutamenti sociali troppo rapidi e ampi per poter essere assorbiti dalle forze vigilatrici esistenti. L'attuale esplosione, in tutt'Europa, di sforzi tesi a una riorganizzazione spaziale (e il carattere latente di questi sforzi nel mondo post-coloniale) si possono spiegare adducendo le stesse ragioni convenzionali.

La fine della Pax sovietica, della Pax titoica, il crollo del Muro di Berlino, e la frenetica riorganizzazione spaziale che ne è seguita, non sono che i casi più recenti di un fenomeno ricorrente, il cui modello più vivido e meglio impresso nella memoria è costituito dal Medioevo, sorto dalle rovine della Pax romana. Mentre la resurrezione, seguita al crollo dell'impero sovietico, del tribalismo e del provincialismo - un impero strettamente sorvegliato e in cui un'oppressione capillare ha contribuito, insieme con un insidioso indottrinamento, a prolungare la vita artificiale di un ordine ormai agonizzante - si sarebbe potuta prevedere, il riemergere di tendenze essenzialmente simili nei paesi "totalmente

moderni" dell'Occidente ha colto di sorpresa molti osservatori. Eppure, paradossalmente, la divisione bipartita del mondo, in larga misura e giustamente considerata come fonte di un'insicurezza globale, appare in retrospettiva come una garanzia di stabilità da entrambe le parti della barricata, forse macabra ma efficace. Gli incerti confini dello spazio globale sono stati tracciati facendo uso di un potere incontrastato e indiscusso, un fatto, questo, confermato indirettamente dalla sorprendente incapacità anche delle menti più acute di dar forma visibile alla possibilità del mutamento. Con la scomparsa del filo spinato e delle colonne di carri armati che marcavano tali confini, si sono aperte possibilità inimmaginate. La carta del mondo e le carte locali, che avevano tratto da ciò la loro autorità derivativa, sono tornate fluide: non più una fonte di sinistra rassicurazione, ma una chiamata alle armi. Questo importantissimo mutamento non sarebbe potuto avvenire in un momento meno propizio. In un momento, cioè, che può solo essere definito come crisi dello stato-nazione: di quel prodigioso dispositivo che per due secoli è riuscito a tenere insieme e a "omogeneizzare" i processi di costruzione degli spazi cognitivo, estetico e morale, e a conferire solidità ai loro risultati nella sfera della sua sovranità una e trina: politica, economica e militare.

L'attuale proliferazione di unità che rivendicano uno status simile a quello che è stato storicamente conquistato dagli antichi stati-nazione non prova che le entità più piccole e più deboli possano ora ragionevolmente rivendicare l'autonomia o lottare per conseguirla; prova soltanto che l'autonomia ha cessato di essere una condizione per la formazione dello stato-nazione. Ancora più importante, essa testimonia, indirettamente, la perdita di "autonomia", nel vecchio significato, da parte di quegli organismi statali ampi e di media ampiezza che potrebbero pretendere per sé la classica forma di triplice sovranità propria dell'epoca "tardo moderna".

L'edificio sovraffollato delle Nazioni Unite non fa presagire il trionfo finale del principio nazionalistico, bensì la fine ventura dell'epoca in cui il sistema sociale è stato comunemente identificato, sul piano territoriale e demografico, con lo stato-nazione (benché, ripeto, non necessariamente la fine dell'epoca del nazionalismo). Il modo in cui oggi funziona l'economia mondiale (e oggi esiste un'autentica economia mondiale), così come le élite economiche internazionali che lo determinano, favorisce gli organismi statali che non sono in grado di imporre

efficacemente condizioni che permettano il controllo dell'economia, e tanto meno di imporre restrizioni al modo in cui coloro che controllano l'economia vorrebbero che fosse controllata; l'economia funziona efficacemente a un livello transnazionale.

Praticamente in ogni stato, grande o piccolo, la maggior parte dei beni economici decisivi per la vita quotidiana della popolazione è "straniera", oppure, grazie all'eliminazione di ogni restrizione sui trasferimenti di capitale, può diventarlo in brevissimo tempo, nel caso in cui i governanti locali, ingenuamente, si ritengano forti abbastanza da intromettersi. La separazione tra autarchia politica (reale o immaginaria) e autarchia economica non potrebbe essere più completa; e sembra anche irrevocabile.

Paul Valéry ha scritto non molto tempo fa che "les races et les nations ne sont abordées que par des soldats, des apotres et des marchands". Pur essendo tutte e tre le categorie ancora oggi attive, benché in misura diversa, oggi sono i commercianti a essere attivi come mai prima. Questo è esattamente il motivo per cui coloro che aspirano a edificare una nazione possono guardare pieni di speranza alle popolazioni più esigue come potenziali fornitrici della quota consueta di ministeri, ambasciate ed educatori di professione. ("La ricostruzione fondamentale della nazione," osservava profeticamente Fichte, "è un compito che viene offerto alle classi colte.") [05].

In queste condizioni, possiamo soltanto ripetere, con Eric Hobsbawm, che "nulla vieta che le identità 'etniche', che non avevano alcuna importanza sul piano politico o addirittura esistenziale, [...] possano acquistare nel giro di pochissimo tempo un potere autentico come simboli di un'identità collettiva". [06]. E dobbiamo riconoscere la saggezza profetica dell'osservazione di Michael Walzer secondo cui "se mai gli stati diventassero dei grossi vicinati, è probabile che i vicinati diventerebbero dei piccoli stati e che i loro membri si organizzerebbero per difendere la politica locale e la loro cultura dagli estranei.

Storicamente, i vicinati si sono trasformati in comunità chiuse o ristrette [...] tutte le volte che lo stato si è aperto". [07].

Paradossalmente, nell'epoca dell'economia cosmopolita la territorialità della sovranità politica diviene essa stessa un importante fattore di incremento della libera circolazione del capitale e delle merci. Più le unità sovrane sono frammentate,

più debole e di portata limitata sarà la loro presa sui rispettivi territori, e ancora più libero sarà il flusso globale di capitale e di merci. La globalizzazione dell'economia, l'informazione e la frammentazione (in realtà una sorta di nuova organizzazione localistica) della sovranità politica non sono - contrariamente alle apparenze - tendenze contrapposte e quindi in conflitto tra loro e incompatibili; sono piuttosto fattori co-presenti nel riordinamento continuo dei vari aspetti dell'integrazione sistemica. Insieme, gli stati provvedono a mantenere l'ordine in località che vanno perdendo sempre più il loro carattere di stazioni di transito nel viaggio planetario delle merci e del denaro amministrati dalle compagnie multinazionali (o, più correttamente, non-nazionali).

Qualunque cosa rimanga della gestione economica nella politica statale si riduce a una serie di offerte concorrenti di condizioni allettanti per la loro convenienza e piacevolezza (imposte contenute, forza lavoro docile e a basso costo, tassi d'interesse vantaggiosi e - non meno importante svaghi piacevoli per tutti i manager che viaggiano completamente spesiati), si spera abbastanza seducenti da indurre il capitale a programmare una sosta un po' più lunga di quella che richiederebbe il rifornimento dell'aeroplano. Lo sforzo della sovranità (in ultima analisi, per il controllo sui processi di organizzazione spaziale) assume sempre più l'aspetto di una gara per migliorare i termini dell'accordo relativo alla distribuzione mondiale del capitale. Questo vale per entrambi i generi di rivendicazione della sovranità tipici del nostro tempo: quello che proviene dalle località prospere, come la Lombardia, che non intendono condividere i loro benefici con le parti più povere della popolazione, la quale, come insiste lo stato, dovrebbe essere trattata come un'"unica nazione", e quello che proviene dalle località impoverite, come la Scozia, che protestano per quella che considerano una quota troppo esigua della ricchezza garantita loro dallo stato nella sua totalità.

In entrambi i casi, il punto di forza delle rimozioni consiste nella loro natura economica, la quale fa sì che siano seguite da uno sforzo frenetico di unire e concentrare i sentimenti diffusi di deprivazione nell'immagine di un destino comune e di una causa comune; e da un processo di costruzione di un'identità collettiva utilizzabile efficacemente come capitale culturale nella lotta per il "decentramento del potere dello stato". Tutto ciò nella speranza che un'identità culturale condivisa traduca la deprivazione sofferta

individualmente in uno sforzo collettivo per ottenere riparazione. In ogni epoca, le differenze culturali importanti non sono "obiettivamente date" e non possono essere "obiettivamente annullate" o livellate.

I contenuti culturali costituiscono una totalità solo nella forma di una molteplicità di simboli tra cui può essere, e viene effettivamente effettuata una serie di scelte e di combinazioni (in teoria infinita).

Ancora più importante, esse costituiscono una sorta di materia prima con cui mettere insieme da sé delle identità; le differenze culturali davvero importanti (quelle rese visibili, osservate, utili come punti di riferimento o come etichette per l'integrazione di gruppo, e difese collettivamente) sono i prodotti di tali processi di costruzione delle identità. (Come ha osservato Ernest Gellner: "Per ogni nazionalismo efficiente ve ne sono diversi deboli o spenti. Quelli in declino sono 'oggettivamente' legittimi quanto quelli efficienti...") [08]. È la presenza o l'assenza di tali processi, e la loro relativa forza, a elevare (sempre in modo conflittuale) alcuni dialetti al livello di lingue e a ridurre alcune lingue al livello di dialetti; a organizzare il passato, ricordato o inventato, in tradizioni separate o condivise; in generale, a produrre l'impulso a imitare alcuni simboli culturali e a imporre il divieto di far propri gli altri.

In effetti, ha osservato Eric Hobsbawm, più il passato è sepolto in profondità e ininfluenza, più è "libero" di essere usato in modo puramente simbolico per creare una mobilitazione. [09].

In tutta la parte "modernizzata" del mondo, le esigenze di identità, oggi, tendono a diventare sempre più acute (e, più che in passato, fonte di divisioni) in conseguenza dell'incapacità sempre più evidente degli stati-nazione di svolgere il loro passato ruolo di produttori e fornitori di identità, cioè di manager e custodi efficaci, affidabili e validi dei meccanismi di organizzazione dello spazio sociale. La funzione di costruzione delle identità, in cui gli stati-nazione eccellevano, può cercare un altro soggetto in grado di esercitarla, con tanta più sollecitudine quanto più "fiacche" sono le alternative disponibili.

Insicurezza e crudeltà.

Per di più, il paradosso delle identità collettive costruite dall'uomo nell'epoca degli stati-nazione - identità tali da poter resistere solo se percepite come "date" e quindi immuni dal potere manipolatorio dell'uomo - non è nemmeno scomparso; anzi, è persino più evidente di quanto lo sia mai stato nell'epoca moderna. D'altro canto, risolverlo è divenuto più difficile che mai. Le identità possono essere salde e "inattaccabili" soltanto entro uno spazio sociale sicuro: la costruzione di spazio e di identità sono due aspetti dello stesso processo. Ma oggi è proprio il grande progetto moderno di uno spazio unificato, gestito e controllato a essere messo in discussione e a dover ribattere le critiche.

Fin da quando, all'alba dell'età moderna, è divenuta un'attività consapevole, finalizzata a uno scopo, la costruzione delle identità ha sempre comportato un misto di obiettivi di "restaurazione" e di "produzione" (la prima categoria ha trovato espressione nell'invocazione di Blut und Boden, la terre et les morts, la seconda nel requisito del patriottismo, nella denuncia dell'indifferenza come tradimento e nell'esigenza di vigilare contro gli opportunisti). Oggi, tuttavia, gli aspetti della produzione sono passati senza dubbio in primo piano, perché la pratica attuale (almeno nella parte del mondo già prossima alla condizione postmoderna) ha messo in luce come i fondamenti apparentemente molto solidi dell'identità (quali il territorio o la razza) siano irrimediabilmente mutevoli, ambivalenti e inaffidabili.

Esiste perciò una sorta di "esigenza sociale" di tali fondamenti "oggettivi" per le identità collettive che riconoscono apertamente la loro storicità e il fatto di essere state originariamente costruite dall'uomo, ma che ciò nonostante è possibile siano investite di un'autorità sovraindividuale e di un valore che i loro portatori potrebbero ignorare solo a loro rischio e pericolo. Le preoccupazioni relative all'identità (cioè lo spazio sociale privo di conflittualità) - compresa la xenofobia che esse generano in misura inversamente proporzionale alla sicurezza di sé dei suoi portatori - cercheranno con ogni probabilità un'ancora nel territorio classificato come "cultura", praticamente perfetto per soddisfare una tale esigenza, intrinsecamente contraddittoria.

Il fenomeno che Simmel definisce "tragedia della cultura" (la contraddizione tra la modalità della cultura in quanto prodotto dello spirito umano, e la terribile, massiccia "oggettività" della cultura creata come viene esperita dagli

individui non più capaci di assimilarla) è divenuta, a distanza di un secolo, l'ultima speranza per chi è alla ricerca di identità solide nel mondo postmoderno della contingenza e del nomadismo. Al centro sia della costruzione dello spazio sociale conflittuale sia della costruzione dell'identità è ora la comunità inventata, artificiale, camuffata da Gemeinschaft ereditata, di Tonnies, in realtà molto più simile alle comunità estetiche di Kant, create e mantenute in vita principalmente, forse soltanto, dall'intensità della dedizione dei loro membri.

I tratti distintivi dello spazio estetico tendono a conquistare e a colonizzare lo spazio sociale e ad assumere il ruolo di strumenti principali della sua costruzione. La comunità prodotta con tali strumenti nasce e continua a esistere, benché in maniera effimera, mediante la forza combinata delle scelte individuali. A causa della sua incertezza intrinseca, questa comunità vive in una condizione di ansia costante e mostra di conseguenza una tendenza sinistra, solo in parte dissimulata, all'aggressione e all'intolleranza. Questa è una comunità con cui è possibile identificarsi soltanto in conseguenza di una decisione individuale, ma che deve imprimersi nelle menti dei decision-makers come superiore, e anteriore, a qualsiasi decisione individuale; una comunità che deve essere costruita anno dopo anno, giorno dopo giorno, ora dopo ora, essendo alimentata soltanto dai sentimenti popolari. Una comunità, perciò, destinata a rimanere intrinsecamente precaria e quindi bellicosa e intollerante, nevrotica sulle questioni relative alla sicurezza e paranoica rispetto all'ambiente, che percepisce come ostile e mosso da cattive intenzioni dell'ambiente. Sono le neo-tribù di Michel Maffesoli, tanto più ipocondriache e litigiose per il fatto di essere prive di ciò da cui le tribù tradizionali traevano la loro sicurezza: i poteri efficaci di "oggettivare" il loro influsso dominante e le pretese monopolistiche di obbedienza.

La vita di queste "neo-tribù" è appesa a un filo; esse nascono nel brevissimo spazio di tempo di una coesione istantanea, ma poi corrono quotidianamente il pericolo di dissolversi insieme con quella forza di attrazione che ha loro conferito per un istante un'apparente solidità. Per quanto breve sia il loro influsso dominante, esso non potrebbe manifestarsi se la brevità della loro funzione fosse riconosciuta e ammessa in anticipo. La produzione deve essere concepita come ristrutturazione o riparazione; la costruzione di un nuovo fondamento deve essere pensata come rappresentazione grafica dei continenti esistenti. La

controfattualità della propria immagine di sé è la prima condizione del successo, per quanto fragile e inafferrabile. Ed ecco che i concetti tratti dal discorso culturale vengono a portata di mano: concetti come forme di vita, tradizione, comunità.

Il rifiuto degli stranieri può anche non esprimersi in termini razziali, ma non può fare a meno di ammettere di essere arbitrario per non perdere tutte le speranze di successo; perciò definisce se stesso in termini di incompatibilità o impossibilità di mescolare le culture, o di autodifesa di una forma di vita tramandata dalla tradizione.

L'orrore per l'ambivalenza sedimenta nella coscienza come valore di una coesione e di un consenso comunitari, che solo un'interpretazione condivisa può recare. Le argomentazioni che vogliono essere altrettanto evidenti e definitive di quelle un tempo ancorate alle immagini del suolo e del sangue devono ora ricorrere alla retorica della cultura prodotta dall'uomo e dei suoi valori. Così, paradossalmente, le ideologie che attualmente accompagnano le strategie di costruzione delle identità e le politiche di esclusione a esse associate esibiscono il genere di linguaggio che apparteneva tradizionalmente al discorso culturale inclusivista. È la cultura stessa, piuttosto che un insieme ereditario di geni, a essere rappresentata da queste ideologie come immutabile: come entità unica che deve essere preservata intatta, e come realtà che non può essere modificata in maniera sostanziale da alcun metodo che abbia radici culturali.

Le culture, a quanto si dice, precedono, formano e definiscono (ognuna nel proprio, unico modo) la stessa Ragione che in passato si sperava servisse da principale strumento di omogeneità culturale. Proprio come le caste o i ceti del passato, le culture possono comunicare al massimo entro la cornice della divisione funzionale del lavoro, ma non possono mescolarsi mai; e non dovrebbero mescolarsi per non compromettere e intaccare la preziosa identità di ciascuna. Non sono il pluralismo e il separatismo culturale, ma il proselitismo culturale e la spinta verso l'unificazione culturale a essere ora concepiti come "innaturali", come qualcosa di anormale contro cui mobilitarsi attivamente. Non c'è da stupirsi che i predicatori contemporanei dell'ideologia esclusivista rifiutino sdegnosamente l'etichetta razzista. Infatti, essi non hanno bisogno di addurre (e non adducono) argomenti a favore della determinazione genetica delle differenze umane e delle basi biologiche della loro continuità.

ereditaria.

Così i loro avversari non favoriscono molto la causa opposta, la causa della convivenza e della reciproca tolleranza, se si ostinano a etichettarli come fascisti.

La vera difficoltà insita nel compito degli avversari deriva dal fatto che il discorso culturale, una volta dominio della strategia liberale, assimilazionista, inclusivista, è stato "colonizzato" dall'ideologia esclusivista, per cui l'uso del tradizionale vocabolario "culturalista" non garantisce più il sovvertimento dell'ideologia esclusivista. Le radici dell'attuale debolezza della cosiddetta causa "antirazzista", tanto sentita in tutt'Europa, affondano nella profonda trasformazione dello stesso discorso culturale. Entro la cornice di questo discorso è divenuto straordinariamente difficile sviluppare, senza cadere in contraddizione (e senza correre il rischio di essere perseguiti penalmente), un'argomentazione contro il permanere della differenziazione umana e contro la pratica della separazione categoriale. Questa difficoltà ha spinto molti autori, preoccupati per l'evidente incapacità dell'argomentazione "pluriculturalista" di ostacolare e tanto meno bloccare, l'avanzata di un combattivo tribalismo, a raddoppiare i loro sforzi per rimettere a nuovo l'"incompiuto progetto moderno" quale unico baluardo ancora in grado, forse, di arginare la marea.

Alcuni, come Paul Yonnet, [10] arrivano a sostenere che le forze antirazziste, predicando la tolleranza e la convivenza pacifica di culture e tribù diverse, sono responsabili della crescente combattività della tendenza esclusivista: nient'altro che una reazione "naturale" al regime "innaturale" di eterna incertezza che i predicatori della tolleranza danno l'impressione di instaurare.

Nonostante la sua nota artificiosità - sostiene Yonnet - il progetto originario, di ispirazione illuministica, di un ordine omogeneo, per il fatto di promuovere valori universali, prendere decisamente posizione a favore della differenza e condurre implacabili crociate culturali, rimaneva un'opportunità migliore (forse la sola che fosse mai esistita e che potesse esistere) di sostituire lo sterminio reciproco con la convivenza pacifica.

L'"Altro", come abbiamo visto in precedenza, è un sottoprodotto della costruzione dello spazio sociale, è un avanzo del processo della sua costruzione, che garantisce l'utilizzabilità e l'affidabilità dell'enclave ricavata, collocata appropriatamente e abitabile; l'*ubi leones* delle antiche mappe,

segno dei confini esterni dell'habitat umano. L'alterità dell'Altro e la sicurezza dello spazio sociale (anche, perciò, la sicurezza della sua identità) sono intimamente correlate e si sostengono l'un l'altra.

Tuttavia la verità è che nessuna delle due possiede un "fondamento" oggettivo, reale o razionale; poiché il solo fondamento di entrambe, sostiene Cornelius Castoriadis, è la fede in esso e, più specificamente, nella sua pretesa di rendere il mondo e la vita coerenti (dotati di senso) esso si trova in pericolo mortale non appena viene presentata una prova dell'esistenza di altri modi di rendere la vita e il mondo coerenti e dotati di senso... Può l'esistenza dell'altro come tale mettere in pericolo me?... Può, a una condizione: che nei recessi più profondi della propria fortezza egocentrica una voce ripeta, sommessamente ma incessantemente: "Le nostre mura sono di plastica, la nostra cittadella è di cartapesta".[11]. Questa voce sarà anche sommessa, ma per soffocarla occorre gridare.

In primo luogo perché la voce interiore è solo un'eco delle voci forti tutt'intorno, ciascuna delle quali cerca di vendere la propria ricetta, completamente diversa dalle altre, per un mondo dotato di significato e sicuro. E poi perché gridare è la sola cosa che si possa fare per promuovere la propria causa: ogni voce è voce della ragione, ogni ricetta è razionale, è sempre un'opinione razionale contro un'altra, e un'argomentazione ragionata non sarebbe di molto aiuto. Ogni ricetta può essere accettata in base a buone ragioni, per cui, alla fine, solo il tono della voce e le dimensioni del coro garantiscono che si sia nel giusto. Grido, dunque sono è la versione neotribale del cogito. Le tribù postmoderne devono la loro esistenza effimera all'esplosione della socialità: l'azione comune non consegue da interessi condivisi; li crea. Meglio, agire uniti è tutto quel che c'è da condividere. L'azione comune sostituisce la forza assente della socializzazione basata sulla legge; può contare solo sulle proprie forze, e deve portare a termine da sola il difficile compito della strutturazione, il che significa affermare al tempo stesso la propria identità e l'estraneità degli stranieri. Ciò che di solito emergeva nelle occasioni di festa, ciò che rappresentava una temporanea interruzione della continuità, una piacevole sospensione dell'assenza di fede, diviene un modo di vivere.

Il postmoderno ha due volti: il "dissolversi dell'obbligatorio nel facoltativo" [12] ha due effetti evidentemente contrapposti, ma strettamente correlati. Da un lato, la furia settaria

dell'autoaffermazione neotribale, il ritorno della violenza come strumento principale di costruzione dell'ordine, la ricerca febbrile di verità circoscritte che si spera riempiano il vuoto dell'agora disertata.

Dall'altro lato, il rifiuto da parte dei retori dell'agora di ieri di giudicare, di fare delle distinzioni, di scegliere tra alternative diverse: ogni scelta va bene, purché sia una scelta, e ogni ordine è buono, purché sia uno dei tanti e non escluda gli altri. La tolleranza dei retori si nutre dell'intolleranza delle tribù. L'intolleranza delle tribù trae vigore dalla tolleranza dei retori.

Esistono, ovviamente, buone ragioni alla base dell'attuale reticenza dei retori, un tempo fin troppo ansiosi di distinguere e giudicare. Il sogno moderno di una ragione capace di legiferare sulla felicità ha prodotto frutti amari. I crimini più gravi contro l'umanità (e da parte dell'umanità) sono stati perpetrati nel nome del dominio della ragione, di un ordine migliore e di una maggiore felicità. Il matrimonio tra la certezza filosofica e l'arrogante sicurezza di sé delle autorità costituite ha prodotto una rovina annichilente. L'avventura della modernità con la ragione universale e la perfezione è stata pagata cara; si è anche rivelata vana, dal momento che la grande fabbrica dell'ordine ha continuato a produrre disordine e la guerra santa contro l'ambivalenza ha prodotto ulteriore ambivalenza. Esistono buone ragioni per dubitare delle promesse moderne e sospettare degli strumenti con cui si presume di poterle mantenere.

Esistono buone ragioni per essere cauti e prudenti nei confronti della certezza filosofica; ed esistono buone ragioni per considerare una tale cautela realistica e opportuna, perché del partner designato della certezza universale - i poteri che si vantano di essere fondati su ambizioni e risorse universalizzanti - non c'è traccia. Ma la stessa reticenza costa cara. Così come l'avventura della modernità con l'ordine e la trasparenza ha generato oscurità e ambivalenza, la tolleranza postmoderna ha generato intolleranza. La statalizzazione moderna dello spazio sociale ha prodotto un'oppressione massiccia e coesa; la privatizzazione postmoderna del processo di costruzione dello spazio sociale produce un'oppressione dispersa e in scala ridotta, ma presente ovunque in forme diverse. La coercizione non è più monopolio dello stato, ma questo non è necessariamente un bene perché non significa minore coercizione. La grande certezza si è dissolta, scomponendosi in una molteplicità di piccole

certezze cui, proprio perché piccole, e quindi deboli, si resta tenacemente aggrappati.

Ci si chiede quale tipo di aiuto venga offerto al mondo in preda all'incertezza da parte dei "boy-scout intellettuali degli ultimi decenni (per citare l'efficace caratterizzazione di Castoriadis) che predicano sia i diritti dell'uomo sia l'idea che esista una differenza radicale tra le culture, tale da impedirci di pronunciare qualsiasi giudizio di valore sulle altre culture". [13] benché molte di queste, che pure hanno imbracciato con entusiasmo fucili e videoregistratori occidentali, mostrino una stupefacente riluttanza quando si tratta di far proprie invenzioni occidentali come l'habeas corpus o la cittadinanza. Non è facile uscire da questo dilemma.

Abbiamo imparato per esperienza che se i valori universali costituiscono una medicina adeguata contro l'invasione oppressiva dell'immobilismo provinciale, e se l'autonomia comunitaria costituisce un efficace tonico mentale contro la durezza scostante degli universalisti, ogni rimedio diventa veleno se assunto con regolarità. Infatti, finché la scelta è soltanto tra due medicine, le opportunità di star bene non possono essere che scarse remote. Si potrebbe affermare, tuttavia, che entrambe le terapie correttive tendono a trasformarsi in patogene per la stessa ragione. Entrambe accettano e tollerano i loro oggetti, siano essi "portatori dei diritti dell'uomo" o "figli leali del popolo", in qualunque veste si presentino tranne una: quella di io morali. L'autonomia dell'io morale è una qualità che né l'una né l'altra riconoscerebbero volentieri, poiché costituisce per entrambe un ostacolo a qualsiasi certezza, compreso il genere di certezza che esse sono inclini ad assicurare o a proteggere. Se entrambe le terapie venissero applicate, il risultato sarebbe straordinariamente simile: la neutralizzazione e la graduale cancellazione degli impulsi morali e della responsabilità morale. E precisamente questo effetto a indebolire e annullare in anticipo le sole forze che potrebbero bloccare il trattamento un istante prima che divenga letale. Una volta espropriati della responsabilità morale, o esonerati da essa, i soggetti non sanno più (per citare Bertrand Russell) quando cominciare a gridare.

Per ciò che riguarda le prospettive di difesa delle vite umane contro la crudeltà (una promessa che sia il progetto moderno sia quello postmoderno - di segno opposto - hanno fatto, benché abbiano fiutato le radici della crudeltà sotto alberi diversi), non è molto importante chi detenga la

responsabilità della costruzione dello spazio sociale o chi possieda le carte vincolanti ufficiali; non importa se sia il processo di costruzione dello spazio cognitivo o estetico a strutturare l'habitat umano. Ciò che conta è il recupero della capacità morale e, alla fine, la rimoralizzazione dello spazio umano. Alla probabile obiezione: "Questa affermazione è irrealistica" si può solo rispondere: "Sarebbe meglio che fosse realistica".

Il vagabondo e il turista: tipi postmoderni.

La condizione degli uomini contemporanei è stata spesso paragonata a quella dei nomadi. (Io stesso, in un lavoro precedente, ho paragonato la situazione dei "nomadi postmoderni" a quella dei "pellegrini moderni".) La metafora, tuttavia, non regge a un esame approfondito. Diversamente dalle popolazioni stanziali, i nomadi si spostano. Ma ciò avviene all'interno di un territorio ben strutturato, in cui ogni angolo riveste un significato rimasto immutato nel tempo. Diversamente dai pellegrini, essi non hanno una "meta finale" che determini in anticipo il loro itinerario, né un luogo privilegiato rispetto a cui tutte le altre località attraversate siano solo tappe. Tuttavia, si spostano da un luogo all'altro secondo un percorso preciso seguendo "l'ordine delle cose" piuttosto che creando quell'ordine quando vi entrano e distruggendolo quando ne escono. I nomadi, perciò, non sono una metafora valida per gli uomini che vivono nella condizione postmoderna. I vagabondi o i girovaghi costituiscono una metafora più appropriata. Il vagabondo non sa quanto a lungo rimarrà dove è ora, e spesso non sarà lui a decidere quando dovrà andarsene. Una volta di nuovo in cammino, egli stabilisce la sua meta strada facendo, leggendo i cartelli stradali, ma neppure allora può sapere con certezza se si fermerà, e per quanto tempo, nel luogo in cui è diretto. Quello che sa è che probabilmente la sosta sarà temporanea. Quel che lo spinge a spostarsi è la disillusione subita nell'ultimo luogo in cui ha sostato e la speranza sempre viva che il prossimo, in cui non è ancora stato, o forse quello successivo, possano essere privi dei difetti che lo hanno respinto nei luoghi già visitati. Attratto da una speranza non ancora avveratasi, spinto da una speranza frustrata... Il vagabondo è un pellegrino senza meta; un nomade senza

itinerario.

Il vagabondo viaggia attraverso uno spazio non strutturato; come colui che attraversa il deserto, che conosce soltanto le piste segnate dalle sue stesse impronte, spazzate via dal vento nel momento stesso in cui egli passa, il vagabondo struttura lo spazio che gli capita di occupare nel momento in cui lo occupa, solo per distruggere di nuovo quella struttura nel momento in cui se ne va.

In questo succedersi di processi di costruzione dello spazio, ogni processo è locale e temporaneo, è un episodio. Ma c'è un'altra metafora adatta alla vita postmoderna: quella del turista. Forse solo insieme il vagabondo e il turista sono in grado di esprimere la realtà piena di una tale vita. Come il vagabondo, il turista sa che non rimarrà a lungo dove è arrivato. E come il vagabondo egli dispone soltanto del suo tempo biografico per seguire un percorso; nient'altro può ordinare le sue mete in una successione temporale.

Questo vincolo, o limite, si traduce nell'esperienza della flessibilità dello spazio: quali che siano i loro significati intrinseci, quale che sia la loro collocazione "naturale" nell'"ordine delle cose", tali mete possono essere ammesse o no nel mondo del turista solo secondo la sua discrezione. È la capacità estetica del turista - la sua curiosità, il suo bisogno di divertimento, il suo voler vivere, e l'attitudine a vivere, nuove, piacevoli e piacevolmente nuove esperienze - a possedere una libertà quasi totale di costruire lo spazio del suo mondo della vita; il genere di libertà che il vagabondo - la cui sopravvivenza dipende dalle dure realtà dei luoghi visitati e che può evitare il senso di disagio solo fuggendo - può solo sognare. I turisti pagano per la loro libertà; il diritto di ignorare gli interessi e i sentimenti dei nativi, di tessere la loro propria rete di significati, lo ottengono compiendo una transazione commerciale.

La libertà si accompagna alla stipula di un contratto, il grado di libertà dipende soltanto da quanto la si può pagare e, una volta acquistata, essa diventa un diritto che il turista può apertamente rivendicare, cercare di farsi riconoscere per legge e sperare che venga accordato e protetto. Come il vagabondo, il turista è extraterritoriale; ma, diversamente dal vagabondo, vive la sua extraterritorialità come privilegio, come indipendenza, come diritto di essere libero, libero di scegliere; come autorizzazione a ristrutturare il mondo. Quella che può essere (che probabilmente è, quando si pensa a essa, ma poi perché si dovrebbe pensare a essa?) la routine quotidiana per i

nativi, è per il turista una serie di emozioni esotiche.

I ristoranti con i loro piatti dai profumi strani; gli hotel con le cameriere abbigliate in modo strano; i monumenti dall'aspetto strano, testimonianze della storia di altri; gli strani rituali delle routine quotidiane di altri, tutto attende docilmente che il turista ne sia attratto, vi presti attenzione, ne tragga piacere. Il mondo è l'ostrica del turista. Il mondo è lì per essere piacevolmente vissuto e quindi dotato di significato. Nella maggior parte dei casi il significato estetico è il solo di cui abbia bisogno e che possa avere.

Un'altra caratteristica unisce le vite del vagabondo e del turista. Entrambi attraversano spazi in cui vivono altre persone, investite della responsabilità di costruirli, ma i risultati delle loro fatiche non influiscono sul vagabondo, e ancora meno sul turista. Con i locali, il vagabondo e il turista hanno solo incontri brevissimi e superficiali (non-incontri, come li abbiamo definiti nei capitoli precedenti).

Come in una rappresentazione teatrale, i contatti più straordinari ed emozionanti sono protetti dalle quinte e dall'alzarsi e abbassarsi del sipario - nel tempo e nel luogo destinati alla "sospensione dell'assenza di fede" -con la garanzia che non filtreranno e non si diffonderanno (a meno che non vengano amorevolmente custoditi, secondo la discrezione del turista, come avventure memorabili come proprietà privata - e affidati, come avviene nella maggior parte dei casi, alla custodia della carta fotografica o, ancora meglio, alla incerta memoria di un cassetta cancellabile). Fisicamente vicina, spiritualmente remota; è questa la formula valida per entrambe le vite: quella del vagabondo e quella del turista. Il fascino irresistibile di una tale vita deriva dalla promessa solenne che la vicinanza fisica non si trasformerà in prossimità morale. Soprattutto nel caso del turista, la garanzia è assoluta. L'esonero dal dovere morale è stato pagato in anticipo; il pacchetto turistico comprende la medicina per prevenire i rimorsi di coscienza, oltre alle pillole contro il mal d'aria. Una cosa che le vite del vagabondo e del turista non comportano, e sono spesso dispensate dal comportare, è l'ingombrante, paralizzante, deprimente, angosciante fardello della responsabilità morale.

I piaceri del massaggio non vengono guastati dal triste pensiero dei bambini vittime della prostituzione; di questa, e di tutte le altre singolari abitudini che i nativi coltivano, non è responsabile il cliente; non esiste per colpa sua né dipende da lui, e non c'è nulla che il cliente possa fare (e quindi nulla che

dovrebbe fare) per porvi rimedio. In nessun altro caso l'unicità dell'attore è disconosciuta, cancellata, annullata in misura così ampia e radicale come nella condizione del turista.

Nessuno come il turista si dissolve nel numero in modo così palese e totale, nessuno è a tal punto interscambiabile, spersonalizzato. "Si comportano tutti nello stesso modo." I percorsi incerti vengono tracciati con chiarezza dalle impronte di innumerevoli piedi; le vedute vengono rese nitide dallo sguardo di innumerevoli occhi; le superfici ruvide vengono levigate, fino a risplendere, da innumerevoli mani.

La prossimità morale, la responsabilità e l'unicità - il non essere sostituibile - del soggetto morale sono una cosa sola: non sopravviveranno (meglio, non sarebbero nate) l'una senza l'altra. La responsabilità morale svanisce quando "tutti lo fanno", che, inevitabilmente, significa anche che "tutti possono farlo", anche se ciò comporta che "nessuno lo fa". Il turista non giova alla morale. Nel mondo postmoderno, il vagabondo e il turista non sono persone più marginali o condizioni marginali. Qui, essi divengono stampi con cui foggare la totalità della vita e l'intera quotidianità; modelli in base ai quali valutare ogni pratica. Sono glorificati dal coro degli operatori economici e degli adulatori dei media. Valgono come criteri generali di felicità e di successo. Il turismo non è più praticato solo durante le vacanze.

La vita normale - se deve essere una vita buona - dovrebbe essere, sarebbe meglio che fosse, una vacanza continua. (Si sarebbe tentati di dire che ciò che Bachtin ha definito "cultura della festa" - quelle fiere periodiche della trasgressione morale che rivestivano il significato di un'interruzione della routine, di una sospensione temporanea della normalità e di un capovolgimento dei ruoli consueti, volti a scaricare le tensioni e a rendere sopportabile la normalità - diviene a sua volta la norma e la routine.

Ora sono i rituali pubblici della immedesimazione collettiva nelle disgrazie collettive degli altri - bene intervallati e di breve durata - ad aver assunto la funzione terapeutica di "capovolgimento delle norme" un tempo svolta dalla cultura della festa nel senso convenzionale, bachtiniano.) Idealmente, si dovrebbe essere turisti ovunque e sempre.

Fisicamente vicini, spiritualmente lontani. Distaccati. Liberi, dal momento che l'esonero da tutti i doveri non stabiliti per contratto è stato pagato in anticipo. Idealmente, dopo aver propinato alla coscienza morale una dose massiccia di sonniferi. La politica registra fedelmente, segue e alimenta

questa tendenza. Le questioni morali vengono compresse sempre più nell'idea di "diritti umani", tradotti nel più popolare diritto di essere lasciati in pace. Lo smantellamento dello stato assistenziale (un tempo riflesso pratico del principio di responsabilità, condivisa universalmente, della buona e della cattiva sorte individuale) - una prospettiva fino a qualche anno fa giudicata impensabile anche dalle menti più perspicaci - sta ora avvenendo. Lo stato assistenziale, saggiamente, ha istituzionalizzato il carattere comune del destino: ciò che questo aveva in serbo valeva per ogni partecipante (ogni cittadino) in misura uguale, per cui creava un equilibrio tra le privazioni e i guadagni di ognuno.

Il graduale abbandono di questo principio in favore dell'assistenza ai "bisognosi", "centrata" sulla verifica dei mezzi, ha istituzionalizzato la diversità del destino, rendendo così pensabile l'impensabile. Ora l'equilibrio deve essere tra le privazioni dei contribuenti e i guadagni di qualcun altro, ovvero di coloro che ne beneficiano. Principi del tutto diversi informano, per esempio, la concessione degli assegni familiari a tutti i genitori piuttosto che ai soli genitori in difficoltà. Nel primo caso, è evidente il legame tra pubblico e privato, tra comunità e individuo, e il significato di garanzia della sicurezza individuale attribuito alla collettività. Nel secondo caso, pubblico e privato sono contrapposti, e la comunità assume il significato di fardello e rovina dell'individuo. Nel primo caso, la perdita del contributo provocherebbe lo sdegno dei più, in quanto è probabile che solo per alcuni verrebbe bilanciata dal guadagno proveniente da un carico fiscale ridotto.

Nel secondo caso, la perdita (o il ridimensionamento) della seconda sarebbe accolta con entusiasmo da tutti, esclusi i pochi che dovrebbero subirla. Quasi in ogni settore dello stato assistenziale il confine invisibile tra le due situazioni è stato superato, e quella che un tempo era un'assicurazione collettiva contro le sventure individuali si è trasformata in una nazione divisa tra coloro che pagano il premio e coloro che sono designati a riscuoterlo. Nella nuova situazione, i servizi riservati a chi non paga sono destinati a suscitare le rimozioni di chi paga e le esortazioni a ridurli o a farne a meno del tutto saranno sempre più ascoltate. Se l'instaurazione dello stato assistenziale è stato un tentativo di mobilitare gli interessi economici al servizio della responsabilità morale, il suo smantellamento utilizza gli interessi economici come mezzo per liberare il calcolo politico

dai vincoli morali. La responsabilità morale è una volta di più qualcosa per cui "occorre pagare", e quindi qualcosa che capita di "non potersi permettere". Per essere un buon samaritano occorre possedere denaro. Se non si possiede denaro non ci si deve preoccupare di essere un buon samaritano. Lo smantellamento dello stato assistenziale consiste essenzialmente in un processo di "assegnazione della responsabilità morale alla sfera cui appartiene", cioè tra gli interessi privati degli individui. Esso mette in crisi la responsabilità morale; non solo per ciò che riguarda le sue conseguenze immediate sui poveri e gli sventurati che necessitano di una società composta soprattutto da persone responsabili, ma anche (e forse, nel lungo periodo, principalmente) per le sue conseguenze a lungo termine sugli io (potenzialmente) morali. Esso trasforma l'"essere con l'Altro", caposaldo di tutta la morale, in una questione di conti e di calcolo, di convenienza, di guadagni e di costi, di lusso che ci si può permettere o no.

Tale processo si innesca e si alimenta autonomamente: la nuova prospettiva conduce inevitabilmente a un deterioramento implacabile dei servizi collettivi (la sanità pubblica, l'istruzione pubblica, l'edilizia e i trasporti affidati alla gestione pubblica), che induce coloro che si possono permettere di pagare a non usufruire dei servizi predisposti per la collettività: un atto che, prima o poi assume il significato di un pagarsi il diritto di essere esclusi dalla responsabilità collettiva. Ciò equivale a un buon investimento: cittadinanza significa ottenere un servizio migliore a un costo inferiore, il diritto di versare meno nel fondo comune e di prelevare di più. La responsabilità, qui, non c'entra: non è la ragione né lo scopo di questo comportamento. Il cittadino ideale è un acquirente appagato. La società esiste perché gli individui cerchino e trovino soddisfazione ai loro bisogni individuali. Lo spazio sociale è principalmente un terreno da saccheggiare, da sfruttare, lo spazio estetico è il luogo del gioco. Nessuno considera la possibilità, né sente l'esigenza, di uno spazio morale. La carta scritta o non scritta del cittadino membro della società dei consumi riconosce al cittadino lo status di turista. Un turista sempre durante le vacanze e nella routine quotidiana. Un turista ovunque, all'estero e in casa propria. Un turista nella società, un turista nella vita, libero di costruire il proprio spazio estetico e di ignorare impunemente quello morale. La vita come luogo del turista.

Saggezza postmoderna, impotenza postmoderna.

La prospettiva postmoderna offre una maggiore saggezza; il mondo postmoderno rende più difficile agire in base a tale saggezza. Questo, in parole povere, è il motivo per cui l'epoca postmoderna è vissuta come un'epoca di crisi. La mente postmoderna è consapevole del fatto che nella vita umana e sociale, vi sono problemi privi di buone soluzioni, percorsi tortuosi che non possono essere raddrizzati, ambivalenze che non sono semplici errori linguistici emendabili, dubbi che non possono essere risolti astrattamente, angosce morali che nessuna ricetta dettata dalla ragione può lenire, e tanto meno eliminare. La mente postmoderna si aspetta niente meno di scoprire la formula onnicomprensiva, completa e definitiva della vita senza ambiguità, senza rischio, senza pericolo e senza errore, e diffida profondamente di qualunque voce prometta cose diverse. La mente postmoderna è consapevole del fatto che ogni trattamento locale, specialistico e mirato - indipendentemente dal giudizio che ne danno i presunti destinatari - reca tanto danno quanto beneficio, se non di più. La mente postmoderna si rassegna all'idea che il caos della condizione umana sia inevitabile. Questo, a grandi linee, è ciò che possiamo chiamare saggezza postmoderna. L'habitat postmoderno offre poche opportunità di agire in base alla saggezza postmoderna. I mezzi per agire collettivamente e globalmente, come il bene comune e globale esigerebbe, sono stati quasi interamente screditati, distrutti e perduti. Tutti i tentativi di mettersi insieme e di unire le forze rappresentano altrettante mosse in un gioco a somma zero il loro successo si misura dalla stabilità delle divisioni cui danno luogo.

I problemi possono essere gestiti soltanto localmente e ciascuno separatamente; solo così le diverse questioni si articolano nella forma di problemi, i quali possono essere gestiti localmente. Gestione dei problemi significa costruzione di un mini-ordine a spese dell'ordine di qualche altro luogo, e al costo sia di un nuovo disordine morale sia di un eccessivo sfruttamento delle scorte, sempre meno ampie, di risorse che rendono l'ordine qualsiasi ordine - possibile. È divenuto un luogo comune affermare che i problemi etici della società contemporanea possono essere risolti soltanto, eventualmente, con mezzi politici. La questione della relazione tra morale e politica difficilmente rimane assente a lungo dai dibattiti filosofici e pubblici. Tuttavia, ciò che viene preso in esame, analizzato pubblicamente e soprattutto discusso con fervore è

la morale dei politici, e non la morale della politica.

Ciò che sembra esaurire, o quasi, l'argomento moralità-e-politica è il modo in cui le persone attive sulla scena pubblica si comportano, non quello che fanno; la loro morale personale non l'etica che promuovono o che non promuovono; la corruzione a livello personale, non gli effetti socialmente devastanti del potere politico; l'integrità morale dei politici, non la morale del mondo che essi promuovono o perpetuano. Non c'è nulla che non va nell'interesse pubblico per la purezza di coloro che ricoprono ruoli pubblici; le persone investite pubblicamente di fiducia devono esserne degne, e provare di esserlo.

Quel che non va è che, mentre l'attenzione si concentra sull'integrità morale dei politici, il deterioramento morale dell'universo che essi amministrano proceda indisturbato. I politici moralmente irreprensibili possono esercitare, ed esercitano, un controllo sulla dissipazione delle responsabilità morali, e possono lubrificare i meccanismi che minano, emarginano e mettono fuori gioco le preoccupazioni morali. I politici moralmente corretti possono purificare, e purificano, le politiche dei doveri morali. La morale dei politici è cosa del tutto diversa dall'impatto morale della loro politica. (I despoti più ripugnanti e sanguinari del nostro tempo sono stati degli asceti disinteressati.) Ma, oltre a ciò, la politica non è più quella che fanno i politici; si potrebbe addirittura affermare che la politica che conta davvero viene fatta lontano dagli uffici dei politici.

Come ha commentato Patrick Jarreau, nella sua recensione di un recente saggio sui politocrates, la politica è ovunque, nell'urbanistica, nei curricula scolastici nella produzione cinematografica, nella contaminazione degli emofiliaci con il virus dell'Aids o nella sistemazione dei senzatetto. Al tempo stesso, viceversa, la politica comunica l'impressione di non essere in alcun luogo, comunque non dove dovrebbe essere, alla portata del voto dei cittadini: non nel parlamento, dove deputati e senatori si occupano, nell'indifferenza quasi generale, di problemi che il pubblico non può conoscere, se non attraverso la mediazione di portavoce o di esperti dell'ultim'ora scelti dai media non nelle riunioni dei consigli locali [...]; né nei partiti politici che perdono i loro militanti e che si sforzano invano di rianimare il dibattito sulle idee. [14].

Ma la crisi morale dell'habitat postmoderno richiede innanzitutto che la politica - sia la politica dei politici sia quella policentrica, diffusa, tanto più interessante per il fatto

di essere così inafferrabile e incontrollabile -divenga un'estensione e istituzionalizzazione della responsabilità morale. Le questioni morali autentiche del mondo tecnologico sono ampiamente al di là della portata degli individui (che, al massimo, possono acquistare, singolarmente o collettivamente, il diritto di non preoccuparsene, o acquistare una temporanea sospensione degli effetti subiti per il fatto di ignorarle). Gli effetti della tecnologia sono a lungo termine, e così deve essere l'azione preventiva e correttiva. L'"etica a lungo termine" di Hans Jonas ha senso solo come programma politico, benché, data la natura dell'habitat postmoderno, è poco probabile che qualche partito politico tra quelli in lizza per andare al governo vorrà suicidarsi sottoscrivendo questa verità e agendo in base a essa.

Commentando il racconto di Poe sui tre pescatori presi nel vortice -due dei quali morirono paralizzati dalla paura e impotenti, mentre il terzo riuscì a sopravvivere (riflettendo sul fatto che gli oggetti cilindrici venivano risucchiati nell'abisso meno rapidamente) legandosi a una botte e saltando fuori bordo Norbert Elias ha tratteggiato il modo in cui è possibile uscire da una situazione senza via d'uscita.

Il pescatore sopravvissuto, osserva Elias, cominciò a pensare in modo più freddo, e - mentre metteva se stesso in secondo piano, controllava la sua paura e, per così dire, osservava se stesso da una distanza maggiore, come un uomo che insieme con altre forze, con selvagge forze naturali, costituiva una determinata formazione - riuscì a spostare i suoi pensieri da se stesso alla situazione della quale era prigioniero. [...] Rappresentando nella sua mente mediante simboli la struttura e la direzione del flusso degli eventi, scoprì una via di salvezza. In questa situazione [...] il livello di autocontrollo e il livello di controllo del processo furono interdipendenti e complementari. [15].

Si noti che il pescatore freddo e acuto si salvò da solo. Non sappiamo quante botti vi fossero sulla barca. Dopo tutto, è noto fin dal tempo di Diogene che la botte è l'ultimo rifugio dell'individuo.

La questione è - e a questa questione privata l'acume non fornisce alcuna soluzione - fino a che punto le tecniche di sopravvivenza umana (tecniche, per inciso, messe ampiamente a disposizione per tutti i vortici presenti e futuri, autentici e presunti, da mercanti di beni e di consigli ansiosi-di-obbligare-e-di-trarre-profitto) possano essere estese fino ad abbracciare la sopravvivenza collettiva. Il tipo di vortice che è in noi - tutti

noi insieme, e per gran parte di noi in quanto individui - è così temibile per la sua tendenza a frantumare la questione della sopravvivenza comune in una serie di questioni di sopravvivenza individuale, e ad abolire quindi tale questione così ridotta in frantumi dall'agenda politica.

È possibile tornare indietro? È possibile riparare quello che è stato rotto? E dove trovare un adesivo abbastanza tenace da tenere insieme i pezzi? Se le riflessioni svolte in questo libro suggeriscono qualcosa, si tratta del fatto che le questioni morali non possono essere "risolte", né la vita morale dell'umanità può essere garantita, dal calcolo e dai tentativi di legiferare della ragione. La morale non è al sicuro nelle mani della ragione, benché questo sia esattamente ciò che i suoi portavoce promettono. La ragione non può aiutare l'io morale senza privare l'io di ciò che crea l'io morale: l'impulso privo-di-fondamento, non-razionale, non-spiegabile, privo-di-justificazioni e non-calcolabile a protendersi verso l'altro, accarezzarlo, essere per, vivere per, qualunque cosa ciò comporti. La ragione è prendere decisioni corrette, mentre la responsabilità morale precede ogni riflessione relativa alle decisioni, perché essa non si cura, né può curarsi, di alcuna logica che ammetta l'approvazione di un'azione in quanto corretta. Così, la morale può essere "razionalizzata" solo al prezzo di autonegarsi e autologorarsi. Dall'autonegazione basata sulla ragione l'io emerge moralmente disarmato, incapace (e non desideroso) di affrontare la molteplicità delle sfide morali e la sgradevolezza delle prescrizioni etiche.

Alla fine del lungo cammino della ragione attende il nichilismo morale: quel nichilismo morale che nella sua più profonda essenza significa non la negazione di un codice etico vincolante, e non gli abbagli della teoria relativistica, ma la perdita della capacità di essere morale. Per ciò che riguarda i dubbi sulla capacità della ragione di legiferare sulla morale della convivenza umana, la colpa non può essere imputata alla tendenza postmoderna a rifiutare il programma filosofico ortodosso. Le manifestazioni più evidenti di relativismo morale -programmatico o rassegnato - si possono trovare negli scritti di pensatori che rifiutano con sdegno i verdetti postmoderni e mettono in dubbio l'esistenza stessa di una prospettiva postmoderna, per non parlare della validità dei giudizi che vengono presumibilmente pronunciati dal suo punto di vista.

A prescindere dagli indizi di un maggior apprezzamento (spesso il risultato di un ripensamento), c'è poco da scegliere

tra le pretese letture "anti-postmoderne", scientifiche, dei modi e dei mezzi degli "io incastonati" e le arroganti dichiarazioni "postmoderne" secondo cui "tutto procede", solo che vi siano spazio e tempo a sufficienza.

Tra queste due posizioni non esiste una grande divergenza rispetto al presupposto - convalidato dai prolungati sforzi gestionali dei tempi moderni e dalle realtà dell'habitat sociale che questi sforzi hanno cercato di produrre secondo cui per agire moralmente la persona deve prima essere privata dell'autonomia a opera di un'expertise coercitiva o acquistabile; e neppure rispetto al presupposto (anch'esso un riflesso delle realtà del modo di vivere contemporaneo) secondo cui le radici dell'azione devono probabilmente essere valutate come morali, e i criteri per valutare la moralità degli atti devono essere esterni all'attore.

I due punti di vista, apparentemente opposti, non sono granché diversi nel modo in cui negano o ignorano la possibilità che possano essere proprio l'espropriazione delle prerogative morali e l'usurpazione della capacità morale da parte di forze esterne all'io morale (forze multiple, concorrenti e combattive, ma ugualmente decise nel rivendicare l'infallibilità etica) a determinare l'inattaccabilità del relativismo etico e del nichilismo morale. Non c'è molto da fidarsi delle assicurazioni offerte dalle forze di espropriazione e usurpazione rispetto al fatto che il destino della morale sia al sicuro presso di loro; non esistono prove che questo sia stato vero fin qui, e l'esame della loro opera attuale non induce a sperare che lo sarà in futuro. Alla fine dell'ambizioso progetto moderno di una certezza morale universale, quello di legiferare sulla morale degli e per gli io umani, di sostituire gli impulsi incostanti e inaffidabili con un codice etico socialmente approvato, l'io disorientato e confuso si ritrova da solo di fronte a dilemmi morali privi di buone (e tantomeno ovvie) soluzioni, a conflitti morali irrisolti e alla terribile difficoltà di essere morale. Fortunatamente per l'umanità (anche se non sempre per l'io morale) e a dispetto di tutta la competenza messa in campo come forza contraria, la coscienza morale - lo stimolo ultimo dell'impulso morale e la radice della responsabilità morale - è stata soltanto anestetizzata, non amputata.

Essa è sempre lì, forse dorme, spesso è intontita, talvolta è costretta al silenzio, ma può sempre essere risvegliata, può sempre compiere l'impresa levinasiana di riaversi dal torpore provocato dall'ubriacatura. La coscienza morale comanda

obbedienza senza avere la prova che il comando sarà eseguito; la coscienza non può convincere né costringere. La coscienza non brandisce nessuna delle armi riconosciute dal mondo moderno come segni di autorità. In base ai criteri che reggono il mondo moderno, la coscienza è debole. L'affermazione secondo cui la coscienza dell'io morale è la sola garanzia e speranza dell'umanità è assurda per la mente moderna; se non è assurda è funesta: quali probabilità esistono per una morale fondata unicamente sulla coscienza (già rifiutata dalla mente cosciente dell'autorità come incostante, "meramente soggettiva", come l'espressione di un capriccio)?

Eppure...

Riassumendo le lezioni morali dell'Olocausto, Hannah Arendt ha espresso l'esigenza che gli esseri umani siano capaci di distinguere il bene dal male anche quando per guidare se stessi non hanno altro che il proprio raziocinio, il quale inoltre può essere completamente frastornato dal fatto che tutti coloro che li circondano hanno altre idee. [...] E quei pochi che sapevano distinguere il bene dal male giudicavano completamente da soli, e lo facevano liberamente; non potevano attenersi a norme e a criteri generali, non essendoci né norme né criteri per il fatto che non avevano precedenti. [16]. Sappiamo per certo che curare l'apparente debolezza della coscienza morale, di norma, ha lasciato l'io morale disarmato di fronte alle "altre idee di tutti coloro che lo circondano" e ai loro portavoce autorizzati o autonominatisi tali; invece, il potere che questa omogeneità ha esercitato non ha costituito in alcun modo una garanzia del suo valore etico. Sapendo questo, non abbiamo altra scelta che puntare su quella coscienza che sola, per quanto debole, può far nascere la responsabilità di disobbedire al comando di fare del male. Contrariamente a uno degli assiomi filosofici più acriticamente accettati, non esiste contraddizione tra il rifiuto del carattere etico di norme trasformate in convenzioni sociali e razionalmente "fondate" (o lo scetticismo nei loro confronti) e l'insistenza sul fatto che ciò che conta, e conta moralmente, è quel che facciamo e non facciamo. Lungi dall'escludersi reciprocamente, l'uno e l'altra possono essere accettati o rifiutati solo insieme. Se sorge qualche dubbio, basta consultare la propria coscienza. La responsabilità morale è la più personale e la più inalienabile delle proprietà umane, e il più prezioso dei diritti umani. Non può essere liquidata, condivisa, ceduta, data in pegno o messa al sicuro da qualche parte. La responsabilità morale è incondizionata e illimitata, e

si manifesta nell'angoscia costante di non manifestarsi abbastanza. La responsabilità morale non cerca rassicurazioni sul suo diritto di essere o giustificazioni per il suo diritto di non essere. Esiste prima di ogni rassicurazione o prova e dopo ogni giustificazione o assoluzione. Questo è almeno quanto possiamo scoprire volgendo ci indietro alla lunga battaglia combattuta dalla modernità per dimostrare - per rendere reale - il contrario.

Note al Capitolo 8

- [01] - W. Benjamin, *Über den Begriff der Geschichte*, in *Schriften*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1955, ora in *Gesammelte Schriften*, I, 2, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972; trad. it. di R. Solmi, *Tesi di filosofia della storia*, in *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1962, p. 76.
- [02] - J. E. Lyotard, *La Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance, 1982-1985*, Galilée, Paris 1988, pp. 36, 45; trad. it. di A. Serra, *Il postmoderno spiegato ai bambini*, Feltrinelli, Milano 1988.
- [03] - Cfr. H. Béji, *Le Patrimoine de la cruauté*, in "Le Débat", vol. 73, 1993, pp. 164-165. (Béji cita qui il saggio sull'imperialismo di Hannah Arendt.) "C'è una cosa," afferma Béji, "che la giustizia condivide con l'ingiustizia: entrambe hanno bisogno, per essere esercitate, di tutta l'autorità della forza" (p. 167). La nozione stessa di "crimine contro l'umanità" non si sarebbe mai radicata nella coscienza moderna se non fosse stata accompagnata da una convincente dimostrazione di potenza.
- [04] - E. M. Cioran, *Précis de décomposition*, Gallimard, Paris 1949; trad. ingl. di R. Howard, Quartet Books, London, 1990 pp. 5, 172, 74.
- [05] - J. G. Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Leipzig 1908; trad. it. di B. Allason, *Discorsi alla nazione tedesca*, Utet, Torino 1942.
- [06] - E. Hobsbawm, *Whose Fault-Line is it Anyway?*, in "New Statesman and Society", 24 aprile 1992, pp. 24-25.
- [07] - M. Walzer, *Spheres of Justice: A Defence of Pluralism and Equality*, Basic Books, New York 1983, p. 38; trad. it. di G. Rigamonti, *Sfere di giustizia*, Feltrinelli, Milano 1987, p. 48.
- [08] - E. Gellner, *Ethnicity, Culture, Class and Power*, in *Ethnic Diversity and Conflict in Eastern Europe*, a cura di P.F. Singer, Abc Clio, Santa Barbara 1980, p. 260.
- [09] - Cfr. *The Invention of Tradition*, a cura di E. Hobsbawm, T. Ranger, Cambridge University Press, Cambridge 1983, p. 4; trad.it. di E. Basaglia, *L'invenzione della tradizione*, Einaudi, Torino 1994.
- [10] - Cfr. R. Yonnet, *Voyage au centre du malaise français*, Gallimard, Paris 1993.
- [11] - C. Castoriadis, *Reflections on Racism*, cit., pp. 6-9.
- [12] - A. Finkelkraut, *Le Mécontemporain: Péguy, lecteur du monde moderne*, cit., p. 174. Prosegue Finkelkraut: "Désormais post-moderne, l'homme contemporain proclame l'égalité de l'ancien et du nouveau, du majeur et du

mineur, des gouts et des cultures. Au lieu de concevoir le présent comme un champ de bataille, il l'ouvre sans préjugé et sans exclusive à toutes les combinaisons".

[13] - C. Castoriadis, *Reflections on Racism*, cit., p. 10.

[14] - R. Jarreau, *Le politique mis à nu*, in "Le Monde", 12 febbraio 1993, p. 27.

[15] - N. Elias, *Engagement und Distanzierung. Arbeiten zur Wissenssaziologie I*, a cura di M. Schroter, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1983; trad. it. di G. Panzieri, *Coinvolgimento e distacco. Saggi di sociologia della conoscenza*, il Mulino, Bologna 1988, p. 150.

[16] - H. Arendt, *Eichmann in Jerusalem: A Report on the Banality of Evil*, Viking Press, New York 1964, pp. 294-295; trad. it. di R. Bernardini, *La banalità del male. Eichmann a Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 1964, p. 296. In *Modernity and the Holocaust* (cit., pp. 177-178; trad. it. cit., 1992, pp. 242-243) ho osservato come Hannah Arendt abbia affrontato la questione della responsabilità morale di resistere alla socializzazione e a qualunque altra cosa pretenda di giudicare ciò che è eticamente corretto senza tener conto dell'individuo. Ciò che l'Olocausto, la manifestazione estrema dello spirito e della pratica moderni, ha portato alla luce, è la verità - vaga e incerta in condizioni "normali" - secondo cui la morale può, e spesso deve, presentarsi "in contrasto con alcuni principi socialmente approvati e in aperta sfida alla solidarietà e al consenso sociali".

Conversione a cura di Natjus.
Questo ebook è stato impaginato da:
Blutaski

